BIBLIOTECA NAZIONALE VITTORIO EMANUELE
201
28 D
10

Digitized by Google

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Encyklopädie

der

philosophischen Wissenschaften

im Grundrisse.

Erster Theil.

Die Logik.

Herausgegeben und nach Anleitung der vom Verfasser gehaltenen Vorlesungen mit Erläuterungen und Zusätzen versehen

von

Dr. Leopold von Henning.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem, und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1843.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

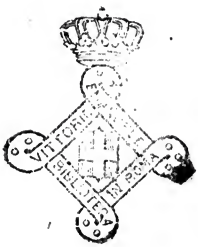
2522

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förster.



Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Sechster Band.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1843.
Verlag von Duncker und Humblot.

Vorwort des Herausgebers.

Bei dieser neuen Ausgabe von Hegels Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften war das Geschäft des Herausgebers in sofern zunächst dasselbe, wie bei der neuen Ausgabe der Rechtsphilosophie, als es sich auch hier darum handelte, ein Kompendium, dessen sich der Verfasser bei seinen Vorlesungen bedient, nach Anleitung dieser Vorlesungen, mit erläuternden Zusätzen zu versehen. Da indeß der selige Hegel, während seiner dreizehnjährigen Wirksamkeit an der hiesigen Universität, nur zweimal die philosophische Encyklopädie vorgetragen (das erste Mal gleich beim Antritt seines hiesigen Lehramts im Wintersemester 18$\frac{1}{8}$ und dann zum zweiten Mal im Wintersemester 18$\frac{2}{9}$) und derselbe demnächst den größern Theil der in diesen Vorlesungen gegebenen Erläuterungen zu den §§. der ersten Ausgabe des vorliegenden Kompendiums, in der Form von Zusätzen und Anmerkungen, in die im Jahr 1827 erschienene und dadurch bedeutend erweiterte Ausgabe aufgenommen hat, so fand sich sowohl in den von ihm hinterlassenen Papieren als auch in den nachgeschriebenen Heften nur sehr wenig Material zu weiter erläuternden Zusätzen. Dahingegen gewährten in dieser Beziehung eine um so reichere Ausbeute die von Hegel über die einzelnen philosophischen Disciplinen wiederholt gehaltenen Vorlesungen.

Was hierbei zunächst die Logik anbetrifft, welche nächst der allgemeinen Einleitung zur philosophischen Encyklopädie den Inhalt des hier erscheinenden ersten Bandes bildet, so ist dieß diejenige philosophische Disciplin, welche Hegel am häufigsten (in der Regel in jedem Sommersemester) vorgetragen hat. Das Aeußere seines Verfahrens bestand hierbei darin, daß er den betreffenden Abschnitt seines encyklopädischen Kompendiums zur Grundlage seiner Vorlesung machte, sodann aber die abzuhandelnde Disciplin, in der Regel ohne specielle Rücksichtnahme auf die Fassung der einzelnen §§. und der darunter befindlichen Erläuterungen, im zusammenhängenden Vortrag explicirte und durch Beispiele erläuterte. In den nachgeschriebenen Heften findet sich hiernach zum großen Theil derselbe Inhalt wie im Kompendium, nur in größerer, vornehmlich das Interesse der Populariſirung berücksichtigender Ausführlichkeit. Die Aufgabe des Herausgebers bestand hierbei zunächst darin, aus den zur Benutzung gezogenen Heften diejenigen Erörterungen und Beispiele zusammen zu stellen, welche als zur Erläuterung der im Kompendium enthaltenen §§. und Anmerkungen besonders geeignet erschienen. Ob nun schon bei diesem Geschäft fortwährend darauf Bedacht genommen wurde, die eigenen Wendungen und Ausdrücke Hegels wieder zu geben, so lag es doch in der Natur der Sache, daß hierbei eine äußere diplomatische Genauigkeit nicht zum Hauptgesichtspunkt gemacht werden konnte, sondern daß vor allen Dingen dafür gesorgt werden mußte, das in den verschiedenen Heften verschiedener Jahrgänge zerstreute Material in der Art zu einem in sich zusammenhängenden Ganzen zu verarbeiten, daß dadurch denjenigen, die ohne sonstige Vorübung im philosophischen Denken sich zuerst an das Studium der spekulativen Logik begeben, die bei der

Schwierigkeit dieses Studiums so wünschenswerthe Hülfe geleistet wird.

Der Herausgeber hat auch in der Verfolgung dieses Zwecks, da wo das unmittelbar vorliegende Material nicht ausreichte, keinen Anstand genommen, die erforderlich scheinenden Erläuterungen aus seiner Erinnerung zu vervollständigen, wie solches ins Besondere mit manchen in den Zusätzen zu den beiden ersten Abschnitten beigebrachten Beispielen und nähern Ausführungen der Fall ist. Wenn nun auch die Erwähnung dieses Verfahrens bei Fernstehenden einiges Bedenken über die durchgängige Aechtheit des Mitgetheilten erregen möchte, so hofft der Herausgeber doch, daß ihm von solchen, die mit Hegels Denkweise, sey es durch den Besuch seiner Vorlesungen, oder durch das Studium seiner Werke, näher vertraut sind, das Zeugniß der innern Treue und Zuverlässigkeit nicht wird versagt werden.

Daß übrigens bei dem hier erwähnten Verfahren nicht zu weit gegangen und die Gränze des Erlaubten nicht überschritten worden, dafür dürfte auch der äußere Umstand sprechen, daß bei den spätern Abschnitten des vorliegenden Kompendiums, zumal gegen das Ende hin, die Zahl und der Umfang der gelieferten Zusätze bei weitem geringer ausgefallen ist, als bei den frühern Abschnitten, welches darin seinen Grund hat, daß Hegel bei seinen Vorlesungen über die Logik, ohne Zweifel planmäßig, die spätern Abschnitte immer viel kürzer zu behandeln pflegte, als die früheren, weshalb denn auch in den nachgeschriebenen Heften sich, außer der nur wenig variirten Wiederholung dessen, was im Kompendium enthalten ist, in der Regel nur kurze und vereinzelte Erläuterungen der abgehandelten Gegenstände finden. Es hat nicht fehlen können, daß diese Behandlungsweise auch bei

den hier gelieferten Zusätzen sich geltend gemacht hat, und werden diejenigen, welche in denselben nicht die gewünschte Erläuterung finden, sich an Hegels ausführliches Werk über die Logik zu halten haben.

Hinsichtlich des bei dieser Arbeit benutzten Materials bleibt dem Herausgeber nur noch zu erwähnen, wie derselbe, außer den beiden von ihm selbst in den Jahren 1819 und 1820 nachgeschriebenen Heften, sich hauptsächlich der Hefte seiner beiden werthen Kollegen, der Herren Professoren Hotho und Michelet, und außerdem aus späterer Zeit, des sehr sorgfältig geführten Heftes des Herrn Konrektor Geyer bedienen zu müssen geglaubt hat.

Bei dem bedeutenden Zuwachs, welchen der die Logik umfassende erste Abschnitt der Encyklopädie durch die beigebrachten Zusätze erhalten hat, ist es als nöthig erschienen, das Ganze in zwei Bände zu vertheilen. Der zweite Band wird die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes umfassen.

Da die persönlichen Verhältnisse des Herausgebers des hier vorliegenden ersten Theiles es ihm nicht gestatteten, die begonnene Arbeit so rasch zu fördern, als solches wünschenswerth ist, so hat der Herr Professor Michelet es übernommen, sich der Herausgabe des zweiten Theiles zu unterziehen, dessen baldiges Erscheinen derselbe verheißen zu können glaubt.

Berlin, den 31. December 1839.

Vorrede zur ersten Ausgabe.

Das Bedürfniß, meinen Zuhörern einen Leitfaden zu meinen philosophischen Vorlesungen in die Hände zu geben, ist die nächste Veranlassung, daß ich diese Uebersicht des gesammten Umfanges der Philosophie früher ans Licht treten lasse, als mein Gedanke gewesen wäre.

Die Natur eines Grundrisses schließt nicht nur eine erschöpfendere Ausführung der Ideen ihrem Inhalte nach aus, sondern beengt insbesondere auch die Ausführung ihrer systematischen Ableitung, welche das enthalten muß, was man sonst unter dem Beweise verstand, und was einer wissenschaftlichen Philosophie unerläßlich ist. Der Titel sollte Theils den Umfang eines Ganzen, Theils die Absicht anzeigen, das Einzelne dem mündlichen Vortrage vorzubehalten.

Bei einem Grundrisse kommt aber dann mehr bloß eine äußerliche Zweckmäßigkeit der Anordnung und Einrichtung in Betracht, wenn es ein schon vorausgesetzter und bekannter Inhalt ist, der in einer absichtlichen Kürze vorgetragen werden soll. Indem gegenwärtige Darstellung nicht in diesem Falle ist, sondern eine neue Bearbeitung der Philosophie nach einer Methode aufstellt, welche noch, wie ich hoffe, als die einzig wahrhafte, mit dem Inhalt identische, anerkannt werden wird, so hätte ich es derselben dem Publikum gegenüber für vortheilhafter halten können, wenn mir die Umstände erlaubt hätten, eine ausführlichere Arbeit über die andern Theile der Philosophie vorangehen zu lassen, dergleichen ich über den ersten Theil des Ganzen, die Logik, dem Publikum übergeben habe. Ich glaube übrigens, obgleich in gegenwärtiger Darstellung die Seite, wonach der Inhalt der Vorstellung und der empiri-

schen Bekanntschaft näher liegt, beschränkt werden mußte, in Ansehung der Uebergänge, welche nur eine durch den Begriff zu geschehende Vermittlung seyn können, so viel bemerklich gemacht zu haben, daß sich das Methodische des Fortgangs hinreichend sowohl von der nur äußerlichen Ordnung, welche die andern Wissenschaften aufsuchen, als auch von einer in philosophischen Gegenständen gewöhnlich gewordenen Manier unterscheidet, welche ein Schema voraussetzt und damit die Materien eben so äußerlich und noch willkürlicher als die erste Weise thut, paralleliſirt und, durch den sonderbarsten Mißverstand, der Nothwendigkeit des Begriffs mit Zufälligkeit und Willkür der Verknüpfungen Genüge geleistet haben will.

Dieselbe Willkür sahen wir auch sich des Inhalts der Philosophie bemächtigen, auf Abentheuer des Gedankens auszuziehen und dem ächtgesinnten und redlichen Streben eine Zeitlang imponiren, sonst aber auch für eine selbst bis zur Verrücktheit gesteigerte Aberwitzigkeit gehalten werden. Statt des Imposanten oder Verrückten ließ der Gehalt eigentlicher und häufiger wohlbekannte Trivialitäten, so wie die Form die bloße Manier eines absichtlichen, methodischen und leicht zu habenden Witzes barocker Verknüpfungen und einer erzwungenen Verschrobenheit, so wie überhaupt hinter der Miene des Ernstes Betrug gegen sich und gegen das Publikum erkennen. Auf der andern Seite sahen wir dagegen die Seichtigkeit, den Mangel an Gedanken zu einem sich selbst klugen Skepticismus und vernunftbescheidenen Kriticismus stempeln und mit der Leerheit an Ideen in gleichem Grade ihren Dünkel und Eitelkeit steigern. — Diese beiden Richtungen des Geistes haben eine geraume Zeit den deutschen Ernst geäfft, dessen tieferes philosophisches Bedürfniß ermüdet, und eine Gleichgültigkeit, ja sogar eine solche Verachtung gegen die Wissenschaft der Philosophie zur Folge gehabt, daß nun auch eine sich so nennende Bescheidenheit über das Tiefste der Philosophie mit- und absprechen, und demselben die vernünftige Erkenntniß, deren Form man ehemals unter den Beweisen begriff, abzuleugnen sich herausnehmen zu dürfen meint.

Die erste der berührten Erscheinungen kann zum Theil als die jugendliche Lust der neuen Epoche angesehen werden, welche im Reiche der Wissenschaft wie in dem politischen aufgegangen

ist. Wenn diese Lust die Morgenröthe des verjüngten Geistes mit Taumel begrüßte, und ohne tiefere Arbeit gleich an den Genuß der Idee ging und in den Hoffnungen und Aussichten, welche diese darbot, eine Zeitlang schwelgte, so versöhnt sie leichter mit ihren Ausschweifungen, weil ihr ein Kern zu Grunde liegt, und der oberflächliche Dunst, den sie um denselben ausgegossen, sich von selbst verziehen muß. Die andere Erscheinung aber ist widriger, weil sie die Ermattung und Kraftlosigkeit zu erkennen giebt, und sie mit einem, die philosophischen Geister aller Jahrhunderte meisternden, sie und am meisten sich selbst mißkennenden Dünkel, zu bedecken strebt.

Um so erfreulicher ist aber wahrzunehmen und noch zu erwähnen, wie sich gegen beides das philosophische Interesse und die ernstliche Liebe der höhern Erkenntniß unbefangen und ohne Eitelkeit erhalten hat. Wenn dieß Interesse sich mitunter mehr auf die Form eines unmittelbaren Wissens und des Gefühls warf, so beurkundet es dagegen den innern weiter gehenden Trieb vernünftiger Einsicht, welche allein dem Menschen seine Würde giebt, dadurch am höchsten, daß ihm selbst jener Standpunkt nur als Resultat philosophischen Wissens wird, somit dasjenige von ihm als Bedingung wenigstens anerkannt ist, was es zu verschmähen scheint. — Diesem Interesse am Erkennen der Wahrheit widme ich diesen Versuch, eine Einleitung oder Beitrag zu seiner Zufriedenheit zu liefern; ein solcher Zweck möge ihm eine günstige Aufnahme verschaffen.

Heidelberg, im Mai 1817.

Vorrede zur zweiten Ausgabe.

Der geneigte Leser wird in dieser neuen Ausgabe mehrere Theile umgearbeitet und in nähere Bestimmungen entwickelt finden; dabei bin ich bemüht gewesen, das Formelle des Vortrags

zu mildern und zu mindern, auch durch weitläufigere exoterische Anmerkungen abstrakte Begriffe dem gewöhnlichen Verständnisse und den konkretern Vorstellungen von denselben näher zu rücken. Die gedrängte Kürze, welche ein Grundriß nöthig macht, in ohnehin abstrusen Materien, läßt aber dieser zweiten Auflage dieselbe Bestimmung, welche die erste hatte, zu einem Vorlesebuch zu dienen, das durch mündlichen Vortrag seine nöthige Erläuterung zu erhalten hat. Der Titel einer Encyklopädie sollte zwar anfänglich einer mindern Strenge der wissenschaftlichen Methode und einem äußerlichen Zusammenstellen Raum lassen; allein die Natur der Sache bringt es mit sich, daß der logische Zusammenhang die Grundlage bleiben mußte.

Es wären nur zu viele Veranlassungen und Anreizungen vorhanden, die es erforderlich zu machen schienen, mich über die äußere Stellung meines Philosophirens zu geistigen und geistlosen Betrieben der Zeitbildung zu erklären, was nur auf eine exoterische Weise, wie in einer Vorrede, geschehen kann; denn diese Betriebe, ob sie sich gleich ein Verhältniß zu der Philosophie geben, lassen sich nicht wissenschaftlich, somit überhaupt nicht in dieselbe ein, sondern führen von Außen her und draußen ihr Gerede. Es ist mißliebig und selbst mißlich, sich auf solchen der Wissenschaft fremden Boden zu begeben, denn solches Erklären und Erörtern fördert dasjenige Verständniß nicht, um welches es allein zur wahrhaften Erkenntniß zu thun seyn kann. Aber einige Erscheinungen zu besprechen mag nützlich oder vonnöthen seyn.

Worauf ich überhaupt in meinen philosophischen Bemühungen hingearbeitet habe und hinarbeite, ist die wissenschaftliche Erkenntniß der Wahrheit. Sie ist der schwerste Weg, aber der allein Interesse und Werth für den Geist haben kann, wenn dieser einmal auf den Weg des Gedankens sich begeben, auf demselben nicht in das Eitle verfallen ist, sondern den Willen und den Muth der Wahrheit sich bewahrt hat; er findet bald, daß die Methode allein den Gedanken zu bändigen und ihn zur Sache zu führen und darin zu erhalten vermag. Ein solches Fortführen erweist sich, selbst nichts anderes als die Wiederherstellung desjenigen absoluten Gehalts zu seyn, über welchen der Gedanke zunächst hinausstrebte und sich hinaussetzte, aber eine

Wiederherstellung in dem eigenthümlichsten, freiesten Elemente des Geistes.

Es ist ein unbefangener, dem Anschein nach, glücklicher Zustand noch nicht gar lange vorüber, wo die Philosophie Hand in Hand mit den Wissenschaften und mit der Bildung ging, eine mäßige Verstandesaufklärung sich mit dem Bedürfnisse der Einsicht und mit der Religion zugleich zufrieden stellte, ebenso ein Naturrecht sich mit Staat und Politik vertrug, und empirische Physik den Namen natürlicher Philosophie führte. Der Friede war aber oberflächlich genug, und insbesondere jene Einsicht stand mit der Religion, wie dieses Naturrecht mit dem Staat in der That in innerem Widerspruch. Es ist dann die Scheidung erfolgt, der Widerspruch hat sich entwickelt; aber in der Philosophie hat der Geist die Versöhnung seiner mit sich selbst gefeiert, so daß diese Wissenschaft nur mit jenem Widerspruche selbst und mit dessen Uebertünchung im Widerspruche ist. Es gehört zu den üblen Vorurtheilen, als ob sie sich im Gegensatz befände gegen eine sinnige Erfahrungskenntniß, die vernünftige Wirklichkeit des Rechts, und eine unbefangene Religion und Frömmigkeit; diese Gestalten werden von der Philosophie anerkannt, ja selbst gerechtfertigt; der denkende Sinn vertieft sich vielmehr in deren Gehalt, lernt und bekräftigt sich an ihnen wie an den großen Anschauungen der Natur, der Geschichte und der Kunst; denn dieser gediegene Inhalt ist, sofern er gedacht wird, die spekulative Idee selbst. Die Kollision gegen die Philosophie tritt nur in sofern ein, als dieser Boden aus seinem eigenthümlichen Charakter tritt, und sein Inhalt in Kategorien gefaßt und von solchen abhängig gemacht werden soll, ohne dieselben bis zum Begriff zu führen und zur Idee zu vollenden.

Das wichtige negative Resultat, in welchem sich der Verstand der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung befindet, daß auf dem Wege des endlichen Begriffs keine Vermittlung mit der Wahrheit möglich sey, pflegt nämlich die entgegengesetzte Folge von der zu haben, welche unmittelbar darin liegt. Jene Ueberzeugung hat nämlich das Interesse an der Untersuchung der Kategorien, und die Aufmerksamkeit und Vorsicht in der Anwendung derselben vielmehr aufgehoben, statt die Entfernung der endlichen Verhältnisse aus dem Erkennen zu bewirken; der

Gebrauch derselben ist, wie in einem Zustande der Verzweiflung, nur um so unverholener, bewußtloser und unkritischer geworden. Aus dem Mißverstande, daß die Unzureichenheit der endlichen Kategorien zur Wahrheit die Unmöglichkeit objektiver Erkenntniß mit sich bringe, wird die Berechtigung aus dem Gefühle und der subjektiven Meinung zu sprechen und abzusprechen gefolgert, und an die Stelle des Beweisens treten Versicherungen und die Erzählungen von dem, was sich in dem Bewußtseyn für Thatsachen vorfinden, welches für um so reiner gehalten wird, je unkritischer es ist. Auf eine so dürre Kategorie, wie die Unmittelbarkeit ist, und ohne sie weiter zu untersuchen, sollen die höchsten Bedürfnisse des Geistes gestellt und durch sie entschieden seyn. Man kann, besonders wo religiöse Gegenstände abgehandelt werden, finden, daß dabei ausdrücklich das Philosophiren bei Seite gelegt wird, als ob hiemit alles Uebel verbannt und die Sicherung gegen Irrthum und Täuschung erlangt wäre, und dann wird die Untersuchung der Wahrheit aus irgend woher gemachten Voraussetzungen und durch Räsonnement veranstaltet, d. i. im Gebrauch der gewöhnlichen Denkbestimmungen von Wesen und Erscheinung, Grund und Folge, Ursache und Wirkung und so fort, und in dem üblichen Schließen nach diesen und den andern Verhältnissen der Endlichkeit vorgenommen. „Den Bösen sind sie los, das Böse ist geblieben," und das Böse ist neunmal schlimmer als vorher, weil sich ihm ohne allen Verdacht und Kritik anvertraut wird; und als ob jenes Uebel, das entfernt gehalten wird, die Philosophie, etwas Anderes wäre, als die Untersuchung der Wahrheit, aber mit Bewußtseyn über die Natur und den Werth der allen Inhalt verbindenden und bestimmenden Denkverhältnisse.

Das schlimmste Schicksal hat dabei die Philosophie selbst unter jenen Händen zu erfahren, wenn sie sich mit ihr zu thun machen, und sie Theils auffassen, Theils beurtheilen. Es ist das Faktum der physischen oder geistigen, insbesondere auch der religiösen Lebendigkeit, was durch jene es zu fassen unfähige Reflexion verunstaltet wird. Dieses Auffassen hat jedoch für sich den Sinn, erst das Faktum zu einem Gewußten zu erheben, und die Schwierigkeit liegt in diesem Uebergange von der Sache zur Erkenntniß, welcher durch Nachdenken bewirkt wird. Diese

Schwierigkeit ist bei der Wissenschaft selbst nicht mehr vorhanden. Denn das Faktum der Philosophie ist die schon zubereitete Erkenntniß und das Auffassen wäre hiemit nur ein Nachdenken in dem Sinne eines nachfolgenden Denkens, erst das Beurtheilen erforderte ein Nachdenken in der gewöhnlichen Bedeutung. Allein jener unkritische Verstand beweist sich eben so ungetreu im nackten Auffassen der bestimmt ausgesprochenen Idee, er hat so wenig Arges oder Zweifel an den festen Voraussetzungen, die er enthält, daß er sogar unfähig ist, das baare Faktum der philosophischen Idee nachzusprechen. Dieser Verstand vereinigt wunderbarer Weise das Gedoppelte in sich, daß ihm an der Idee die völlige Abweichung und selbst der ausdrückliche Widerspruch gegen seinen Gebrauch der Kategorien auffällt, und daß ihm zugleich kein Verdacht kommt, daß eine andere Denkweise vorhanden sey, und ausgeübt werde als die seinige, und er hiemit anders als sonst denkend sich hier verhalten müsse. Auf solche Weise geschieht es, daß sogleich die Idee der spekulativen Philosophie in ihrer abstrakten Definition festgehalten wird, in der Meinung, daß eine Definition für sich klar und ausgemacht erscheinen müsse und nur an vorausgesetzten Vorstellungen ihren Regulator und Prüfstein habe, wenigstens in der Unwissenheit, daß der Sinn wie der nothwendige Beweis der Definition allein in ihrer Entwicklung und darin liegt, daß sie aus dieser als Resultat hervorgeht. Indem nun näher die Idee überhaupt die konkrete, geistige Einheit ist, der Verstand aber darin besteht, die Begriffsbestimmungen nur in ihrer Abstraktion und damit in ihrer Einseitigkeit und Endlichkeit aufzufassen, so wird jene Einheit zur abstrakten geistlosen Identität gemacht, in welcher hiemit der Unterschied nicht vorhanden, sondern Alles Eins, unter anderem auch das Gute und Böse einerlei sey. Für spekulative Philosophie ist daher der Name Identitäts-System, Identitäts-Philosophie bereits zu einem recipirten Namen geworden. Wenn Jemand sein Glaubensbekenntniß ablegte: Ich glaube an Gott den Vater, den Schöpfer Himmels und der Erde, so würde man sich wundern, wenn ein Anderer schon aus diesem ersten Theile herausbrächte, daß der Bekenner an Gott den Schöpfer des Himmels glaube, also die Erde für nicht geschaffen, die Materie

für ewig halte. Das Faktum ist richtig, daß jener in seinem Bekenntniß ausgesprochen hat, er glaube an Gott den Schöpfer des Himmels, und doch ist das Faktum, wie es vom Andern aufgefaßt worden, vollkommen falsch; so sehr, daß dieß Beispiel für unglaublich und für trivial angesehen werden muß. Und doch ist der Fall mit dem Auffassen der philosophischen Idee diese gewaltsame Halbirung, so daß, um es nicht mißverstehen zu können, wie die Identität, welche der Versicherung nach das Princip der spekulativen Philosophie sey, beschaffen sey, die ausdrückliche Belehrung und respektive Widerlegung folgt, etwa daß das Subjekt vom Objekt *verschieden* sey, ingleichen das Endliche vom Unendlichen u. s. f., als ob die konkrete geistige Einheit in sich bestimmungslos wäre und nicht selbst den Unterschied *in sich enthielte*, als ob irgend ein Mensch es nicht wüßte, daß das Subjekt von dem Objekte, das Unendliche von dem Endlichen verschieden sey, oder die Philosophie in ihre Schulweisheit sich vertiefend daran zu erinnern wäre, daß es außer der Schule die Weisheit gebe, welcher jene Verschiedenheit etwas Bekanntes sey.

Indem die Philosophie in Beziehung auf die ihr nicht bekannt seyn sollende Verschiedenheit bestimmter so verunglimpft wird, daß in ihr damit auch der Unterschied des Guten und Bösen wegfalle, so pflegt gern die Billigkeit und Großmuth geübt zu werden, daß zugestanden wird, „daß die Philosophen in ihren Darstellungen die verderblichen Folgerungen, die mit ihrem Satze *verbunden* seyen, nicht immer, (— also doch vielleicht auch deßwegen nicht, weil diese Folgerungen nicht ihnen angehören —) entwickeln.“*) Die Philosophie muß diese

*) Worte Hrn. Tholucks in der Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik, S. 13. Auch der tiefsühlende Tholuck läßt sich daselbst verleiten, der gewöhnlichen Heerstraße des Auffassens der Philosophie zu folgen. Der Verstand könne, sagt er, nur auf folgende zwei Arten schließen: entweder gebe es einen Alles bedingenden Urgrund, so liege auch der letzte Grund meiner selbst in ihm, und mein Seyn und freies Handeln seyen nur Täuschung; oder bin ich wirklich ein vom Urgrunde verschiedenes Wesen, dessen Handeln nicht von dem Urgrunde bedingt und bewirkt wird, so ist der Urgrund kein absolutes, alles bedingendes Wesen, also gebe es keinen unendlichen Gott, sondern eine Menge Götter u. s. f. Zu dem erstern Satze sollen sich alle tiefer und schärfer

Barmherzigkeit, die man ihr angedeihen lassen will, verschmähen, denn sie bedarf derselben ebenso wenig zur moralischen Rechtfertigung als es ihr an der Einsicht in die wirklichen Konsequenzen ihrer Principien gebrechen kann und so wenig sie es an den ausdrücklichen Folgerungen ermangeln läßt. Ich will jene angebliche Folgerung, nach welcher die Verschiedenheit von Gut und Böse zu einem bloßen Scheine gemacht werden soll, kurz beleuchten, mehr um ein Beispiel der Hohlheit solchen Auffassens der Philosophie zu geben, als diese zu rechtfertigen. Wir wollen zu diesem Behuf selbst nur den Spinozismus vornehmen, die Philosophie, in welcher Gott nur als Substanz und nicht als Subjekt und Geist bestimmt wird. Dieser Unterschied betrifft die Bestimmung der Einheit; hierauf kommt es allein

---

denkenden Philosophen bekennen (ich wüßte eben nicht, warum die erstere Einseitigkeit tiefer und schärfer seyn sollte, als die zweite); die Folgen, die sie oben erwähntermaßen jedoch nicht immer entwickeln, seyen, „daß auch der sittliche Maaßstab des Menschen kein absolut wahrer ist, sondern eigentlich (ist vom Verfasser selbst unterstrichen) Gut und Böse gleich und nur dem Schein nach verschieden sey." Man würde immer besser thun, über Philosophie gar nicht zu sprechen, so lange man bei aller Tiefe des Gefühls noch so sehr in der Einseitigkeit des Verstandes befangen ist, um nur von dem Entweder Oder eines Urgrundes, in dem das individuelle Seyn und dessen Freiheit nur eine Täuschung, und der absoluten Selbstständigkeit der Individuen zu wissen, und von dem Weder Noch dieser beiden Einseitigkeiten des, wie es Herr Tholuck nennt, gefährlichen Dilemmas nichts in Erfahrung gebracht zu haben. Zwar spricht er S. 14. von solchen Geistern, und diese seyen die eigentlichen Philosophen, welche den zweiten Satz (dieß ist doch wohl dasselbe, was vorher der erste Satz hieß) annehmen, und den Gegensatz von unbedingtem und bedingtem Seyn durch das indifferente Urseyn, in welchem alle beziehungsweisen Gegensätze sich durchdringen, aufheben. Bemerkte denn aber Herr Tholuck, indem er so spricht, nicht, daß das indifferente Urseyn, in welchem der Gegensatz sich durchdringen soll, mit jenem unbedingten Seyn, dessen Einseitigkeit aufgehoben werden sollte, ganz dasselbe ist, und daß er so in Einem Athemzug das Aufheben jenes Einseitigen in einem solchen, welches genau eben dieses Einseitige ist, also statt des Aufhebens das Bestehenlassen der Einseitigkeit ausspricht. Wenn man das sagen will, was Geister thun, so muß man mit Geist das Faktum aufzufassen vermögen; sonst ist unter der Hand das Faktum falsch geworden. — Uebrigens bemerke ich zum Ueberfluß, daß was hier und weiterhin über Herrn Tholuck's Vorstellung von der Philosophie

an, doch wiſſen von dieſer Beſtimmung, obgleich ſie Faktum iſt, diejenigen nichts, welche die Philoſophie Identitätsſyſtem zu nennen pflegen, und gar den Ausdruck gebrauchen mögen, daß nach derſelben Alles eins und daſſelbe, auch Gut und Böſe gleich ſey, — welches alles die ſchlechteſten Weiſen der Einheit ſind, von welchen in ſpekulativer Philoſophie die Rede nicht ſeyn, ſondern nur ein noch barbariſches Denken bei Ideen Gebrauch machen kann. Was nun die Angabe betrifft, daß in jener Philoſophie an ſich oder eigentlich die Verſchiedenheit von Gut und Böſe nicht gelte, ſo iſt zu fragen, was denn dieß eigentlich heiße? Heißt es die Natur Gottes, ſo wird doch nicht verlangt werden, daß in dieſelbe das Böſe verlegt werde; jene ſubſtantielle Einheit iſt das Gute ſelbſt; das Böſe iſt nur

---

geſagt iſt, ſo zu ſagen nicht individuell über ihn ſeyn kann und ſoll; man lieſt daſſelbe in hundert Büchern, unter anderem beſonders in den Vorreden der Theologen. Herrn Tholuck's Darſtellung habe ich angeführt, Theils weil ſie mir zufällig am nächſten, Theils weil das tiefe Gefühl, das ſeine Schriften auf die ganze andere Seite von der Verſtandes-Theologie zu ſtellen ſcheint, dem Tiefſinn am nächſten ſteht; denn die Grundbeſtimmung deſſelben, die Verſöhnung, die nicht das unbedingte Urſeyn und dergleichen Abſtraktum iſt, iſt der Gehalt ſelbſt, der die ſpekulative Idee iſt, und den ſie denkend ausdrückt — ein Gehalt, den jener tiefe Sinn am wenigſten in der Idee verkennen müßte.

Aber es geſchieht Herrn Tholuck ebendaſelbſt, wie überall anderwärts in ſeinen Schriften, ſich auch in das gäng und gäbe Gerede von dem Pantheismus gehen zu laſſen, worüber ich in einer der letzten Anmerkungen der Encyklopädie weitläufiger geſprochen habe. Ich bemerke hier nur die eigenthümliche Ungeſchicklichkeit und Verkehrung, in die Herr Tholuck verfällt. Indem er auf die eine Seite ſeines vermeintlich philoſophiſchen Dilemma's den Urgrund ſtellt, und dieſelbe nachher S. 33. 38. als pantheiſtiſch bezeichnet, ſo charakteriſirt er die andere als die der Sorinianer, Pelagianer und Popularphiloſophen ſo, daß es auf derſelben „keinen unendlichen Gott, ſondern eine große Anzahl Götter gebe, nämlich die Zahl aller derer Weſen, die von dem ſogenannten Urgrunde verſchieden ſind und ein eignes Seyn und Handeln haben, nebſt jenem ſogenannten Urgrunde.“ In der That giebt es ſo auf dieſer Seite nicht bloß eine große Anzahl von Göttern, ſondern Alles (alles Endliche gilt hier dafür ein eignes Seyn zu haben) ſind Götter; auf dieſer Seite hat Herr Tholuck hiemit in der That ſeine Allesgötterei, ſeinen Pantheismus ausdrücklich, nicht auf der erſten, zu deren Gott er ausdrücklich den Einen Urgrund macht, wo ſomit nur Monotheismus iſt.

Entzweiung; in jener Einheit ist hiermit nichts weniger als eine Einerleiheit des Guten und des Bösen, das letztere vielmehr ausgeschlossen. Damit ist in Gott als solchen eben so wenig der Unterschied von Gut und Böse; denn dieser Unterschied ist nur im Entzweiten, einem solchen, in welchem das Böse selbst ist. Weiter kommt nun im Spinozismus auch der Unterschied vor, der Mensch verschieden von Gott. Das System mag nach dieser Seite theoretisch nicht befriedigen; denn der Mensch und das Endliche überhaupt, mag es nachher auch zum Modus herabgesetzt werden, findet sich in der Betrachtung nur neben der Substanz ein. Hier nun, im Menschen, wo der Unterschied existirt, ist es, daß derselbe auch wesentlich als der Unterschied des Guten und Bösen existirt, und hier nur ist es, wo er eigentlich ist, denn hier ist nur die eigenthümliche Bestimmung desselben. Hat man beim Spinozismus nur die Substanz vor Augen, so ist in ihr freilich kein Unterschied des Guten und Bösen, aber darum weil das Böse, wie das Endliche und die Welt überhaupt (s. §. 48. Anm. S. 59.) auf diesem Standpunkt gar nicht ist. Hat man aber den Standpunkt vor Augen, auf welchem in diesem Systeme auch der Mensch und das Verhältniß des Menschen zur Substanz vorkommt, und wo nur das Böse im Unterschied desselben vom Guten seine Stelle haben kann, so muß man die Theile der Ethik nachgesehen haben, welche von demselben, von den Affekten, der menschlichen Knechtschaft und der menschlichen Freiheit handeln, um von den moralischen Folgerungen des Systems erzählen zu können. Ohne Zweifel wird man sich von der hohen Reinheit dieser Moral, deren Princip die lautere Liebe Gottes ist, ebenso sehr als davon überzeugen, daß diese Reinheit der Moral Konsequenz des Systems ist. Lessing sagte zu seiner Zeit, die Leute gehen mit Spinoza wie mit einem todten Hunde um: man kann nicht sagen, daß in neuerer Zeit mit dem Spinozismus und dann überhaupt mit spekulativer Philosophie besser umgegangen werde, wenn man sieht, daß diejenigen, welche davon referiren und urtheilen, sich nicht einmal bemühen, die Fakta richtig zu fassen, und sie richtig anzugeben und zu erzählen. Es wäre dieß das Minimum von Gerechtigkeit, und ein solches doch könnte sie auf allen Fall fodern.

Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der Entdeckung der Gedanken über das Absolute, das ihr Gegenstand ist. So hat z. B. Sokrates, kann man sagen, die Bestimmung des Zwecks entdeckt, welche von Plato, und insbesondere von Aristoteles ausgebildet und bestimmt erkannt worden ist. Buckers Geschichte der Philosophie ist so unkritisch, nicht nur nach dem Aeußerlichen des Geschichtlichen, sondern nach der Angabe der Gedanken, daß man von den ältern griechischen Philosophen zwanzig, dreißig und mehr Sätze als deren Philosopheme aufgeführt findet, von denen ihnen kein einziger angehört. Es sind Folgerungen, welche Brucker nach der schlechten Metaphysik seiner Zeit macht und jenen Philosophen als ihre Behauptungen andichtet. Folgerungen sind von zweierlei Art: Theils nur Ausführungen eines Princips in weiteres Detail herunter, Theils aber ein Rückgang zu tiefern Principien; das Geschichtliche besteht eben darin, anzugeben, welchen Individuen eine solche weitere Vertiefung des Gedankens und die Enthüllung derselben angehöre. Aber jenes Verfahren ist nicht bloß darum ungehörig, weil jene Philosophen die Konsequenzen, die in ihren Principien liegen sollen, nicht selbst gezogen und also nur nicht ausdrücklich ausgesprochen haben, sondern vielmehr weil ihnen bei solchem Schließen ein Geltenlassen und ein Gebrauch von Gedanken-Verhältnissen der Endlichkeit geradezu angemuthet wird, die dem Sinne der Philosophen, welche spekulativen Geistes waren, geradezu zuwider sind und die philosophische Idee vielmehr nur verunreinigen und verfälschen. Wenn bei alten Philosophien, von denen uns nur wenige Sätze berichtet sind, solche Verfälschung die Entschuldigung des vermeintlichen richtigen Schließens hat, so fällt sie bei einer Philosophie hinweg, welche ihre Idee selbst theils in die bestimmten Gedanken gefaßt, theils den Werth der Kategorien ausdrücklich untersucht und bestimmt hat, wenn dessenungeachtet die Idee verstümmelt aufgefaßt, aus der Darstellung nur Ein Moment herausgenommen und (wie die Identität) für die Totalität ausgegeben wird, und wenn die Kategorien ganz unbefangen nach der nächsten besten Weise, wie sie das alltägliche Bewußtseyn durchziehen, in ihrer Einseitigkeit und Unwahrheit hereingebracht werden. Die gebildete Erkenntniß der Gedankenverhältnisse ist die erste Bedingung, ein philo-

sophisches Faktum richtig aufzufassen. Aber die Rohheit des Gedankens wird ausdrücklich durch das Princip des unmittelbaren Wissens nicht nur berechtigt, sondern zum Gesetz gemacht; die Erkenntniß der Gedanken und damit die Bildung des subjektiven Denkens ist so wenig ein unmittelbares Wissen, als irgend eine Wissenschaft oder Kunst und Geschicklichkeit.

Die Religion ist die Art und Weise des Bewußtseyns, wie die Wahrheit für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung, ist; die wissenschaftliche Erkenntniß der Wahrheit aber ist eine besondere Art ihres Bewußtseyns, deren Arbeit sich nicht Alle, vielmehr nur wenige unterziehen. Der Gehalt ist derselbe, aber wie Homer von einigen Dingen sagt, daß sie zwei Namen haben, den einen in der Sprache der Götter, den andern in der Sprache der übertägigen Menschen, so giebt es für jenen Gehalt zwei Sprachen, die eine des Gefühls, der Vorstellung und des verständigen, in endlichen Kategorien und einseitigen Abstraktionen nistenden Denkens, die andere des konkreten Begriffs. Wenn man von der Religion aus auch die Philosophie besprechen und beurtheilen will, so ist mehr erforderlich, als nur die Gewohnheit der Sprache des übertägigen Bewußtseyns zu haben. Das Fundament der wissenschaftlichen Erkenntniß ist der innere Gehalt, die inwohnende Idee und deren im Geiste rege Lebendigkeit, wie nicht weniger die Religion ein durchgearbeitetes Gemüth, ein zur Besinnung erwachter Geist, ausgebildeter Gehalt ist. In der neuesten Zeit hat die Religion immer mehr die gebildete Ausdehnung ihres Inhalts zusammengezogen und sich in das Intensive der Frömmigkeit oder des Gefühls und zwar oft eines solchen, das einen sehr dürftigen und kahlen Gehalt manifestirt, zurückgezogen. So lange sie ein Credo, eine Lehre, eine Dogmatik hat, so hat sie das, mit dem die Philosophie sich beschäftigen und in dem diese als solche sich mit der Religion vereinigen kann. Dieß ist jedoch wieder nicht nach dem trennenden schlechten Verstande zu nehmen, in dem die moderne Religiosität befangen ist, und nach welchem sie beide so vorstellt, daß die eine die andere ausschließe, oder sie überhaupt so trennbar seyen, daß sie sich dann nur von Außen her verbinden. Vielmehr liegt auch in dem Bisherigen, daß die Religion wohl ohne Philosophie, aber die Philosophie nicht ohne

Religion seyn kann, sondern diese vielmehr in sich schließt. Die wahrhafte Religion, die Religion des Geistes, muß ein solches Credo, einen Inhalt, haben; der Geist ist wesentlich Bewußtseyn, somit von dem gegenständlich gemachten Inhalt; als Gefühl ist er der ungegenständliche Inhalt selbst, (qualirt nur, um einen J. Böhmischen Ausdruck zu gebrauchen) und nur die niedrigste Stufe des Bewußtseyns, ja in der mit dem Thiere gemeinschaftlichen Form der Seele. Das Denken macht die Seele, womit auch das Thier begabt ist, erst zum Geiste, und die Philosophie ist nur ein Bewußtseyn über jenen Inhalt, den Geist und seine Wahrheit, auch in der Gestalt und Weise jener seiner, ihn vom Thier unterscheidenden und der Religion fähig machenden Wesenheit. Die kontrakte, auf das Herz sich punktualisirende Religiosität muß dessen Zerknirschung und Zermürbung zum wesentlichen Momente seiner Wiedergeburt machen; sie müßte aber sich zugleich erinnern, daß sie es mit dem Herzen eines Geistes zu thun hat, daß der Geist zur Macht des Herzens bestellt ist und diese Macht nur seyn kann, in sofern er selbst wiedergeboren ist. Diese Wiedergeburt des Geistes aus der natürlichen Unwissenheit sowohl als dem natürlichen Irrthum geschieht durch Unterricht und den durch das Zeugniß des Geistes erfolgenden Glauben der objektiven Wahrheit, des Inhaltes. Diese Wiedergeburt des Geistes ist unter anderem auch unmittelbar Wiedergeburt des Herzens aus der Eitelkeit des einseitigen Verstandes, auf den es pocht, dergleichen zu wissen, wie, daß das Endliche von dem Unendlichen verschieden sey, die Philosophie entweder Vielgötterei oder in scharfdenkenden Geistern Pantheismus seyn müsse, u. s. f. — die Wiedergeburt aus solchen jämmerlichen Einsichten, auf welchen die fromme Demuth gegen Philosophie wie gegen theologische Erkenntniß hoch herfährt. Verharrt die Religiosität bei ihrer expansions- und damit geistlosen Intensität, so weiß sie freilich nur von dem Gegensatze dieser ihrer bornirten und bornirenden Form gegen die geistige Expansion religiöser Lehre als solcher, wie philosophischer. *) Nicht nur aber beschränkt der denkende Geist sich nicht

*) Um noch einmal auf Herrn Tholuck zurückzukommen, der als der begeisterte Repräsentant pietistischer Richtung angesehen werden kann, so

auf die Befriedigung in der reinern, unbefangenen Religiosität, sondern jener Standpunkt ist an ihm selbst ein aus Reflexion und Räsonnement hervorgegangenes Resultat; es ist mit Hülfe

---

ist der Mangel an einer Lehre in seiner Schrift „über die Lehre von der Sünde," 2te Aufl. (die mir so eben unter die Augen gekommen) ausgezeichnet. Es war mir dessen Behandlung der Trinitätslehre in seiner Schrift: die spekulative Trinitätslehre des spätern Orients, für deren fleißig hervorgezogene historische Notizen ich ihm ernstlichen Dank weiß, aufgefallen; er nennt diese Lehre eine scholastische Lehre; auf allen Fall ist sie viel älter, als das, was man scholastisch heißt; er betrachtet sie allein nach der äußerlichen Seite eines vermeintlich nur historischen Entstehens aus Spekulation über biblische Stellen und unter dem Einflusse platonischer und aristotelischer Philosophie (S. 41.) Aber in der Schrift über die Sünde geht er, man möchte sagen, kavalierement, mit diesem Dogma um, indem er es nur für fähig erklärt, ein Fachwerk zu seyn, darin sich die Glaubenslehren (welche?) ordnen lassen (S. 220.), ja man muß auch den Ausdruck (S. 219.) auf dieß Dogma ziehen, daß es den am Ufer (etwa im Sande des Geistes?) Stehenden als eine Fata Morgana erscheine. Aber „ein Fundament (so vom Dreifuß spricht Hr. Tholuck ebendas. S. 221.) ist die Trinitätslehre „nimmermehr, auf das der Glaube gegründet werden kann." Ist diese Lehre, als die heiligste, nicht von jeher oder seit wie lange wenigstens? der Hauptinhalt des Glaubens selbst als Credo, und dieses Credo das Fundament des subjektiven Glaubens gewesen? Wie kann ohne dieses Dogma die Versöhnungslehre, die Herr Tholuck in der angeführten Schrift mit soviel Energie an das Gefühl zu bringen sucht, einen mehr als moralischen oder wenn man will heidnischen, wie kann sie einen christlichen Sinn haben? Auch von andern speciellern Dogmen findet sich nichts in dieser Schrift; Herr Tholuck führt seine Leser z. B. immer nur bis zum Leiden und Tod Christi, aber nicht zu seiner Auferstehung und Erhebung zur Rechten des Vaters, noch bis zur Ausgießung des heiligen Geistes. Eine Hauptbestimmung in der Versöhnungslehre ist die Sündenstrafe; diese ist bei Herrn Tholuck S. 119 ff. das lastende Selbstbewußtseyn und die damit verbundene Unseligkeit, in welcher alle sind, die außer Gott leben, dem alleinigen Quell der Seligkeit wie der Heiligkeit, so daß Sünde, Schuldbewußtseyn und Unseligkeit nicht ohne einander gedacht werden können (hier kommt es also auch zum Denken, wie S. 120. auch die Bestimmungen als aus der Natur Gottes fließend aufgezeigt werden). Diese Bestimmung der Sündenstrafe ist das, was man die natürliche Strafe der Sünde genannt hat, und was (wie die Gleichgültigkeit gegen die Trinitätslehre) das Resultat und die Lehre der von Herrn Tholuck sonst so sehr verschrieenen Vernunft und Aufklärung ist. — Vor einiger Zeit fiel im Oberhause des englischen

oberflächlichen Verstandes, daß er sich diese vornehme Befreiung von so gut als aller Lehre verschafft hat, und indem er das Denken, von dem er angesteckt ist, zum Eifern gegen Philosophie gebraucht, ist es, daß er sich auf der dünnen inhaltslosen Spitze eines abstrakten Gefühlszustandes gewaltsam erhält. — Ich kann mich nicht enthalten, die Paränesis des Herrn Fr. von Baader über eine solche Gestaltung der Frömmigkeit auszugsweise anzuführen, aus den Fermentis Cognitionis 5tes Heft, Vorr. S. IX. f.

So lange, sagt er, der Religion, ihren Lehren, nicht wieder von Seite der Wissenschaft eine auf freies Forschen und sohin wahrhafte Ueberzeugung, gegründete Achtung verschafft worden seyn wird, — so lange werdet ihr, Fromme und Nichtfromme, mit all' euren Geboten und Verboten, mit all' eurem Gerede und Thun — dem Uebel nicht abhelfen, und so lange wird auch diese nicht geachtete Religion nicht geliebt werden, weil man doch nur herzhaft und richtig lieben kann, was man aufrichtig geachtet sieht, und als achtbar unbezweifelt erkennt, so wie der Religion auch nur mit einem solchen amor generosus gedient seyn kann, — mit andern Worten: wollt ihr, daß die Praxis der Religion wieder gedeihe, so sorgt doch dafür, daß wir wieder zu einer vernünftigen Theorie derselben gelangen, und räumt nicht euren Gegnern (den Atheisten) vollends das Feld mit jener unvernünftigen und blasphemischen Behauptung: daß an eine solche Religionstheorie, als an eine unmögliche Sache, ganz nicht zu denken, daß die Religion bloße Herzenssache sey, bei der man des Kopfs sich füglich entäußern könne, ja müsse.*)

Parlaments eine Bill durch, welche die Sekte der Unitarier betraf; bei dieser Veranlassung gab ein englisches Blatt eine Notiz über die große Anzahl der Unitarier in Europa und in Amerika, und fügt dann hinzu: „auf dem europäischen Kontinent ist Protestantismus und Unitarianismus gegenwärtig meist synonym." Theologen mögen entscheiden, ob Herrn Tholucks Dogmatik sich in noch mehr als in einem oder höchstens zwei Punkten, und wenn sie näher angesehen werden, ob selbst in diesen nicht, von der gewöhnlichen Theorie der Aufklärung unterscheidet.

*) Herr Tholuck citirt mehremal Stellen aus Anselm's Traktat cur Deus homo, und rühmt S. 127. „die tiefe Demuth dieses großen Denkers;" warum bedenkt und führt er nicht auch die (zu §. 77. der

In Ansehung der Dürftigkeit an Inhalt kann noch bemerkt werden, daß von ihr nur als der Erscheinung an dem äußerlichen Zustande der Religion zu einer besondern Zeit, die Rede seyn kann. Eine solche Zeit könnte beklagt werden, wenn es solche Noth thut, nur den bloßen Glauben an Gott hervorzubringen, was dem edeln Jacobi so angelegentlich war, und weiter nur noch eine koncentrirte Christlichkeit der Empfindung zu erwecken; die höhern Principien sind zugleich nicht zu verkennen, die selbst darin sich kund geben (s. Einleit. zur Logik §. 64. Anm.). Aber vor der Wissenschaft liegt der reiche Inhalt, den Jahrhunderte und Jahrtausende der erkennenden Thätigkeit vor sich gebracht haben, und vor ihr liegt er nicht als etwas Historisches, das nur andere besessen, und für uns ein Vergangenes, nur eine Beschäftigung zur Kenntniß des Gedächtnisses und für den Scharfsinn des Kritisirens der Erzählungen, nicht für die Erkenntniß des Geistes und das Interesse der Wahrheit wäre. Das Erhabenste, Tiefste und Innerste ist zu Tage gefördert worden, in den Religionen, Philosophien und Werken der Kunst, in reinerer und unreinerer, klarer und trüberer, oft sehr abschreckender Gestalt. Es ist für ein besonderes Verdienst zu achten, daß Herr Franz v. Baader fortfährt, solche Formen nicht nur in Erinnerung, sondern mit tief spekulativem Geiste ihren Gehalt ausdrücklich zu wissenschaftlichen Ehren zu bringen, indem er die philosophische Idee aus ihnen exponirt und erhärtet. Jakob Böhme's Tiefe gewährt insbesondere hiefür Gelegenheit und Formen. Diesem gewaltigen Geiste ist mit Recht der Name philosophus teutonicus zugelegt worden; er hat den Gehalt der Religion Theils für sich zur allgemeinen Idee erweitert, in demselben die höchsten Probleme der Vernunft koncipirt, und Geist und Natur in ihren bestimmtern Sphären und Gestaltungen darin zu fassen gesucht, indem er zur Grundlage nahm, daß nach dem Ebenbilde Gottes, freilich keines andern als des dreieinigen, der Geist des Menschen

Encyklopädie S. 91 citirte) Stelle aus demselben Traktat an: Negligentiae mihi videtur si — non studemus quod credimus, intelligere. — Wenn freilich das Credo kaum auf etliche wenige Artikel eingeschrumpft ist, bleibt wenig Stoff zu erkennen übrig, und kann aus der Erkenntniß wenig werden.

und alle Dinge geſchaffen, und nur dieß Leben ſind, aus dem Verluſte ihrer Urbildes dazu redintegrirt zu werden; Theils hat er umgekehrt die Formen der natürlichen Dinge (Schwefel, Salpeter u. ſ. f., das Herbe, Bittre u. ſ. f.) gewaltſam zu geiſtigen und Gedankenformen verwendet. Die Gnoſis des Hrn. v. Bader, welche ſich an dergleichen Geſtaltungen anſchließt, iſt eine eigenthümliche Weiſe das philoſophiſche Intereſſe anzuzünden und zu befördern; ſie ſtellt ſich kräftig ebenſo ſehr der Beruhigung bei der inhaltsleeren Kahlheit der Aufklärerei als der nur intenſiv bleiben wollenden Frömmigkeit entgegen. Hr. v. Bader beweiſt dabei in allen ſeinen Schriften, daß er entfernt davon iſt, dieſe Gnoſis für die ausſchließende Weiſe der Erkenntniß zu nehmen. Sie hat für ſich ihre Unbequemlichkeiten, ihre Metaphyſik treibt ſich nicht zur Betrachtung der Kategorien ſelbſt und zur methodiſchen Entwicklung des Inhalts fort; ſie leidet an der Unangemeſſenheit des Begriffs zu ſolchen wilden oder geiſtreichen Formen und Geſtaltungen; ſo wie ſie überhaupt daran leidet, daß ſie den abſoluten Inhalt, als Vorausſetzung, hat und aus derſelben erklärt, räſonnirt und widerlegt.*)

*) Es muß mir erwünſcht ſeyn, ſowohl durch den Inhalt der mehreren neuerlichen Schriften des Herrn v. Bader, als in den namentlichen Erwähnungen vieler meiner Sätze die Zuſtimmung deſſelben zu denſelben zu erſehen; über das Meiſte deſſen oder leicht Alles, was er beſtreitet, würde es nicht ſchwer ſeyn, mich ihm zu verſtändigen, nämlich zu zeigen, daß es in der That nicht von ſeinen Anſichten abweicht. Nur Einen Tadel, der in den „Bemerkungen über einige antireligiöſe Philoſopheme unſerer Zeit 1824," S. 5, vergl. 56 ff., vorkommt, will ich berühren: es wird daſelbſt von einem Philoſophem geſprochen, welches „aus der Schule der Naturphiloſophie hervorgegangen, einen falſchen Begriff von der Materie aufſtelle, indem ſelbes von dem vergänglichen und die Verderbniß in ſich bergenden Weſen dieſer Welt behaupte, daß ſolches unmittelbar und ewig aus Gott hervorgegangen und gehend, als der ewige Ausgang (Entäußerung) Gottes, deſſen ewigen Wiedereingang (als Geiſt) ewig bedinge." Was den erſten Theil dieſer Vorſtellung betrifft, von dem Hervorgehen (dieß iſt überhaupt eine Kategorie, die ich nicht gebrauche, indem ſie nur ein bildlicher Ausdruck, keine Kategorie iſt) der Materie aus Gott, ſo ſehe ich nicht anders, als daß dieſer Satz in der Beſtimmung, daß Gott der Schöpfer der Welt iſt, enthalten iſt; was aber den andern Theil betrifft, daß der ewige Ausgang den Wiedereingang Gottes als Geiſt bedinge, ſo ſetzt Herr v. Bader das Bedingen

An reinern und trübern Gestaltungen der Wahrheit haben wir, kann man sagen, genug und zum Ueberfluß, — in den Religionen und Mythologien, in gnostischen und mysticirenden Philosophien älterer und neuerer Zeit; man kann seine Freude daran haben, die Entdeckung der Idee in diesen Gestaltungen zu machen und die Befriedigung daraus zu gewinnen, daß die philosophische Wahrheit nicht etwas nur Einsames, sondern darin die Wirksamkeit derselben wenigstens als Gährung vorhanden gewesen. Wenn aber der Dünkel der Unreife, wie dieß bei einem Nachahmer des Hrn. v. B. der Fall war, an das Aufwärmen solcher Produktionen der Gährung geräth, so erhebt er sich leicht in seiner Trägheit und Unfähigkeit wissenschaftlichen Denkens solche Gnosis zur ausschließenden Weise des Erkennens; denn es ist müheloser in solchen Gebilden sich zu ergehen und an sie assertorische Philosopheme anzuknüpfen, als die Entwicklung des Begriffs zu übernehmen und sein Denken, wie sein Gemüth, der logischen Nothwendigkeit desselben zu unterwerfen. Auch liegt dem Dünkel nahe, sich das als Entdeckung zuzuschreiben, was er von Andern erlernt hat, und er glaubt dieß um so leichter, wenn er sie bekämpft oder herabsetzt; oder ist vielmehr darum gereizt gegen sie, weil er seine Einsichten aus ihnen geschöpft hat.

---

an diese Stelle, eine Theils an und für sich hier ungehörige und von mir eben so wenig für diese Beziehung gebrauchte Kategorie; ich erinnere an das, was ich oben über die unkritische Vertauschung der Gedankenbestimmungen bemerkt habe. Das unmittelbare oder vermittelte Hervorgehen der Materie aber zu erörtern, führte nur auf ganz formelle Bestimmungen. Was Hr. v. B. selbst S. 54 ff. über den Begriff der Materie angiebt, sehe ich nicht für abweichend von meinen Bestimmungen, dieselbe betreffend, an; so wie ich nicht verstehe, welche Abhülfe für die absolute Aufgabe, die Schöpfung der Welt als Begriff zu fassen, in dem liege, was Hr. v. B. S. 58 angiebt, daß die Materie nicht das unmittelbare Produkt der Einheit, sondern jenes ihrer Principien (Bevollmächtigten,) Elohim sey, welche sie zu diesem Zwecke hervorrief." Ist der Sinn dieser (denn nach der grammatischen Stellung ist er nicht völlig klar), daß die Materie das Produkt der Principien sei, oder dieser, daß die Materie sich diese Elohim hervorgerufen und sich von ihnen habe produciren lassen, so müssen jene Elohim oder aber dieser ganze Kreis zusammen in eine Beziehung zu Gott gesetzt werden, welche durch das Einschieben von Elohim nicht aufgehellt wird.

Wie in den Zeiterscheinungen, auf welche wir in diesem Vorwort Rücksicht genommen, sich der Drang des Denkens, obgleich verunstaltet, ankündigt, so ist es an und für sich für den zu der Höhe des Geistes gebildeten Gedanken selbst und für seine Zeit Bedürfniß, und darum unserer Wissenschaft allein würdig, daß das, was früher als Mysterium geoffenbart worden, aber in den reinern und noch mehr in den trübern Gestaltungen seiner Offenbarung dem formellen Gedanken ein Geheimnißvolles bleibt, für das Denken selbst geoffenbart werde, welches in dem absoluten Rechte seiner Freiheit die Hartnäckigkeit behauptet, mit dem gediegenen Inhalte sich nur zu versöhnen, in sofern dieser sich die seiner selbst zugleich würdigste Gestalt, die des Begriffs, der Nothwendigkeit, welche alles, Inhalt wie Gedanken, bindet und eben darin frei macht, zu geben gewußt hat. Soll Altes erneut werden, d. i. eine alte Gestaltung, denn der Gehalt selbst ist ewig jung, so ist die Gestaltung der Idee etwa, wie sie ihr Plato und viel tiefer Aristoteles gegeben, der Erinnerung unendlich würdiger, auch darum, weil die Enthüllung derselben durch Aneignung an unsere Gedankenbildung unmittelbar nicht nur ein Verstehen derselben, sondern ein Fortschreiten der Wissenschaft selbst ist. Aber solche Formen der Idee zu verstehen liegt gleichfalls nicht so auf der Oberfläche, als gnostische und kabbalistische Phantasmagorien zu fassen, und noch weniger macht es sich so von selbst, jene fortzubilden, als in diesem Anklänge der Idee zu weisen oder anzudeuten.

Wie von dem Wahren richtig gesagt worden, daß es index sui et falsi sey, vom Falschen aus aber das Wahre nicht gewußt wird, so ist der Begriff das Verstehen seiner selbst und der begrifflosen Gestalt, aber diese versteht von ihrer innern Wahrheit aus nicht jenen. Die Wissenschaft versteht das Gefühl und den Glauben, sie kann aber nur aus dem Begriffe, als auf welchem sie beruht, beurtheilt werden, und da sie dessen Selbstentwickelung ist, so ist eine Beurtheilung derselben aus dem Begriffe nicht sowohl ein Urtheilen über sie als ein Mitfortschreiten. Solches Urtheilen muß ich auch diesem Versuche wünschen, wie ich ein solches nur achten und beachten kann.

Berlin, den 25. Mai 1827.

Vorrede zur dritten Ausgabe.

Es sind bei dieser dritten Ausgabe vielfache Verbesserungen hin und wieder angebracht, besonders ist darauf gesehen worden, der Klarheit und Bestimmtheit der Exposition nachzuhelfen. Doch für den kompendiarischen Zweck des Lehrbuchs mußte der Styl gedrängt, formell und abstrakt gehalten bleiben; es behält seine Bestimmung, erst durch den mündlichen Vortrag die nöthigen Erläuterungen zu erhalten.

Seit der zweiten Ausgabe sind mehrfältige Beurtheilungen meines Philosophirens erschienen, die größtentheils wenig Beruf zu solchem Geschäft gezeigt haben; solche leichtsinnige Erwiderungen auf Werke, welche viele Jahre durchdacht, und mit allem Ernste des Gegenstandes und der wissenschaftlichen Foderung durchgearbeitet worden, gewähren nichts Erfreuliches durch den Anblick der übeln Leidenschaften des Dünkels, Hochmuths, des Neides, Hohnes, u. s. f., die sich daraus aufdringen, noch vielweniger etwas Belehrendes. Cicero sagt: Tuscul. Quaest. I. II. „Est philosophia paucis contenta judicibus, multitudinem consulto ipsa fugiens, eique ipsi et invisa et suspecta; ut, si quis universam velit vituperare, secundo id populo facere possit.“ Es ist um so populärer auf die Philosophie loszuziehen, mit je geringerer Einsicht und Gründlichkeit es geschieht; die kleinliche widrige Leidenschaft ist faßlich in dem Wiederklange, der ihr in Andern begegnet, und die Unwissenheit gesellt sich mit gleicher Verständlichkeit dazu. Andere Gegenstände fallen in die Sinne, oder stehen in Gesammt-Anschauungen vor der Vorstellung; es fühlt sich die Nothwendigkeit eines wenn gleich geringen Grades von Kenntniß derselben, um über sie mitsprechen zu können; auch erinnern sie leichter an den gesunden Menschenverstand, weil sie in bekannter, fester Gegenwart stehen. Aber der Mangel an allem diesem legt sich ungescheut gegen die Philosophie oder vielmehr gegen irgend ein phantastisches leeres Bild los, das die Unwissenheit von ihr sich einbildet und einredet, sie hat nichts vor sich, an dem sie sich orientiren könnte, und treibt sich so völlig in Unbestimmtem,

Leerem und damit in Sinnloſem herum. — Ich habe anderwärts das unerfreuliche und unfruchtbare Geſchäft übernommen, einige dergleichen aus Leidenſchaften und Unwiſſenheit gewobene Erſcheinungen in ihrer unbedeckten Blöße zu beleuchten.

Es hätte kürzlich den Anſchein haben können, als ob vom Boden der Theologie und ſogar der Religioſität aus eine ernſthaftere Unterſuchung über Gott, göttliche Dinge und Vernunft in einem weiteren Bereiche wiſſenſchaftlich angeregt werden ſollte. Allein ſogleich der Anfang der Bewegung ließ ſolche Hoffnung nicht aufkommen; denn die Veranlaſſung ging von Perſönlichkeiten aus, und weder die Prätenſion der anklagenden Frömmigkeit noch die angegriffene Prätenſion der freien Vernunft erhob ſich zur Sache, noch weniger zum Bewußtſeyn, daß, um die Sache zu erörtern, der Boden der Philoſophie betreten werden müſſe. Jener Angriff des Perſönlichen auf den Grund ſehr ſpecieller Aeußerlichkeiten der Religion zeigte ſich mit der ungeheuren Anmaßung, über die Chriſtlichkeit von Individuen aus eigener Machtvollkommenheit abſprechen zu wollen, und ihnen damit das Siegel der weltlichen und ewigen Verwerfung aufzudrücken. Dante hat es ſich herausgenommen, in Kraft der Begeiſterung göttlicher Poeſie die Schlüſſel Petri zu handhaben, und viele ſeiner — jedoch bereits verſtorbener Zeitgenoſſen namentlich, ſelbſt Päpſte und Kaiſer, in die hölliſche Verdammniß zu verurtheilen. Es iſt einer neuern Philoſophie der infamirende Vorwurf gemacht worden, daß in ihr das menſchliche Individuum ſich als Gott ſetze; aber gegen ſolchen Vorwurf einer falſchen Konſequenz iſt es eine ganz andere wirkliche Anmaßung, ſich als Weltrichter betragen, die Chriſtlichkeit der Individuen aburtheilen und die innerſte Verwerfung damit über ſie ausſprechen. Das Schiboleth dieſer Machtvollkommenheit iſt der Name des Herrn Chriſtus, und die Verſicherung, daß der Herr dieſen Richtern im Herzen wohne. Chriſtus ſagt (Matth. 7, 20.): „An ihren Früchten ſollt ihr ſie erkennen," die ungeheure Inſolenz des Verwerfens und Verdammens aber iſt keine gute Frucht. Er fährt fort: „Es werden nicht Alle, die zu mir ſagen: Herr, Herr, in das Himmelreich kommen; es werden Viele zu mir ſagen an jenem Tage: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen ge-

weiſſagt? haben wir nicht in deinem Namen Teufel ausgetrieben? haben wir nicht in deinem Namen viel Thaten gethan? dann werde ich ihnen bekennen: ich habe euch noch nicht erkannt, weichet alle von mir, ihr Uebelthäter!" Die, welche im ausſchließlichen Beſitz der Chriſtlichkeit zu ſeyn verſichern, und von andern dieſen Glauben an ſie fordern, haben es nicht ſo weit gebracht, Teufel auszutreiben, vielmehr viele derſelben, wie die Gläubigen an die Seherin von Prevorſt, thun ſich etwas darauf zu gut, mit Geſindel von Geſpenſtern in gutem Vernehmen zu ſtehen und Ehrfurcht vor demſelben zu haben, ſtatt dieſe Lügen eines widerchriſtlichen knechtiſchen Aberglaubens zu verjagen und zu verbannen. Eben ſo wenig zeigen ſie ſich vermögend, Weisheit zu reden, und vollends unfähig, große Thaten der Erkenntniß und Wiſſenſchaft zu thun, was ihre Beſtimmung und Pflicht wäre; Gelehrſamkeit iſt noch nicht Wiſſenſchaft. Indem ſie mit der Maſſe der gleichgültigen Außendinge des Glaubens ſich weitläufige Beſchäftigungen machen, bleiben ſie dagegen in Anſehung des Gehalts und Inhalts des Glaubens ſelbſt um ſo dürrer bei dem Namen des Herrn Chriſtus ſtehen, und verſchmähen vorſätzlich und mit Schmähen die Ausbildung der Lehre, welche das Fundament des Glaubens der chriſtlichen Kirche iſt, denn die geiſtige, vollends denkende und wiſſenſchaftliche Expanſion ſtörte, ja verböte und tilgte den Eigendünkel des ſubjektiven Pochens auf die geiſtloſe, am Guten unfruchtbare, nur an den böſen Früchten reiche Verſicherung, daß ſie im Beſitze der Chriſtlichkeit ſich befinden, um dieſelbe ausſchließlich ſich zu eigen zu haben. — Dieſe geiſtige Expanſion wird mit dem beſtimmteſten Bewußtſeyn in der Schrift von dem bloßen Glauben ſo unterſchieden, daß dieſer erſt durch jene zur Wahrheit werde. „Wer überhaupt an mich glaubet, ſagt Chriſtus (Joh. 7, 38.), von deß Leibe werden Ströme des lebendigen Waſſers fließen." Dieß iſt dahin ſogleich in V. 39. erläutert und beſtimmt, daß aber nicht der Glaube als ſolcher an die zeitliche, ſinnliche, gegenwärtige Perſönlichkeit Chriſti dieß bewirke, er noch nicht die Wahrheit als ſolche ſey; im folgenden 39. V. iſt der Glaube dahin beſtimmt, daß Chriſtus jenes vom Geiſte geſagt, welchen empfahen ſollten, die an ihn glaubeten; denn der heilige Geiſt war noch

nicht da, denn Jesus war noch nicht verklärt; — die noch unverklärte Gestalt Christi ist die damals in der Zeit sinnlich gegenwärtige oder nachher so, was derselbe Inhalt ist, vorgestellte Persönlichkeit, die der unmittelbare Gegenstand des Glaubens ist. In dieser Gegenwart hat Christus seinen Jüngern selbst mündlich seine ewige Natur, und Bestimmung zur Versöhnung Gottes mit sich selbst und der Menschen mit ihm, die Heilsordnung und die Sittenlehre geoffenbart, und der Glaube, den die Jünger an ihn hatten, begreift dieß Alles in sich. Dessenungeachtet wird dieser Glaube, dem an der stärksten Gewißheit nichts fehlte, nur für den Anfang und bedingende Grundlage, für das noch Unvollendete erklärt; die so glaubeten, haben noch nicht den Geist, sollen ihn erst empfahen — ihn, die Wahrheit selbst, ihn, der erst später als jenes Glauben ist, der in alle Wahrheit leitet. Jene aber bleiben bei solcher Gewißheit, der Bedingung, stehen; die Gewißheit aber, selbst nur subjektiv, bringt nur die subjektive Frucht formell der Versicherung, und dann darin des Hochmuths, der Verunglimpfung und Verdammung. Der Schrift zuwider halten sie sich fest nur in der Gewißheit gegen den Geist, welcher die Expansion der Erkenntniß und erst die Wahrheit ist.

Diese Kahlheit an wissenschaftlichem und überhaupt geistigem Gehalt theilt diese Frömmigkeit mit dem, was sie unmittelbar sich zum Gegenstande ihrer Anklage und Verdammung macht. Die Verstandesaufklärung hat durch ihr formelles, abstraktes, gehaltloses Denken ebenso die Religion von allem Inhalt ausgeleert, als jene Frömmigkeit durch ihre Reduktion des Glaubens auf das Schiboleth des Herrn, Herrn. Beide haben darin nichts vor einander voraus; und indem sie widerstreitend zusammentreffen, ist kein Stoff vorhanden, in dem sie sich berührten und einen gemeinsamen Boden und die Möglichkeit, es zur Untersuchung und ferner zur Erkenntniß und Wahrheit zu bringen, erlangen könnten. Die aufgeklärte Theologie hat sich ihrerseits in ihrem Formalismus, nämlich die Gewissensfreiheit, Denkfreiheit, Lehrfreiheit, selbst Vernunft und Wissenschaft anzurufen, festgehalten. Solche Freiheit ist allerdings die Kategorie des unendlichen Rechts des Geistes, und die andere besondere Bedingung der Wahrheit zu jener ersten,

dem Glauben. Allein was das wahrhaftige und freie Gewiſſen für vernünftige Beſtimmungen und Geſetze enthalte, was das freie Glauben und Denken für Inhalt habe und lehre, dieſen materiellen Punkt haben ſie ſich enthalten, zu berühren, und ſind in jenem Formalismus des Negativen und in der Freiheit, die Freiheit nach Belieben und Meinung auszufüllen, ſtehen geblieben, ſo daß überhaupt der Inhalt ſelbſt gleichgültig ſey. Auch darum konnten dieſe nicht einem Inhalt nahe treten, weil die chriſtliche Gemeinſchaft durch das Band eines Lehrbegriffs, eines Glaubensbekenntniſſes, vereinigt ſeyn muß und es immer noch ſeyn ſoll, dagegen die Allgemeinheiten und Abſtraktionen des abgeſtandenen, nicht lebendigen rationaliſtiſchen Verſtandeswaſſers das Specifiſche eines in ſich beſtimmten, ausgebildeten chriſtlichen Inhaltes und Lehrbegriffes nicht zulaſſen. Wogegen die Andern pochend auf den Namen Herr! Herr! frank und frei die Vollführung des Glaubens zum Geiſt, Gehalt und Wahrheit verſchmähen.

So iſt zwar viel Staub des Hochmuths der Gehäſſigkeit und Perſönlichkeit, wie leerer Allgemeinheiten aufgeregt worden, aber er iſt mit der Unfruchtbarkeit geſchlagen, er konnte nicht die Sache enthalten, nicht zu Gehalt und Erkenntniß führen. — Die Philoſophie hat zufrieden ſeyn können, aus dem Spiel gelaſſen worden zu ſeyn; ſie findet ſich außerhalb des Terrains jener Anmaßungen, wie der Perſönlichkeiten ſo der abſtrakten Allgemeinheiten, und hätte auf ſolchem Boden gezogen nur des Unerfreulichen und Ungedeihlichen gewärtig ſeyn können.

Indem aus dem größten und unbedingten Intereſſe der menſchlichen Natur der tiefe und reiche Gehalt verkommen, und die Religioſität, gemeinſchaftlich die fromme und die reflektirende, dazu gekommen iſt, die höchſte Befriedigung ohne Inhalt zu finden, ſo iſt die Philoſophie ein zufälliges, ſubjektives Bedürfniß geworden. Jene unbedingten Intereſſen ſind bei beiden Arten von Religioſität, und zwar von nichts anderem als von dem Räſonnement, ſo eingerichtet worden, daß es der Philoſophie nicht mehr bedarf, um jenen Intereſſen Genüge zu leiſten; ja ſie wird und zwar mit Recht dafür gehalten, jenem neuerſchaffenen Genügen und ſolcher ins Enge gezogenen Befriedigung ſtörend zu ſeyn. Die Philoſophie iſt damit ganz dem

freien Bedürfniß des Subjekts anheim gegeben; es ergeht keine Art von Nöthigung dazu an daſſelbe, vielmehr hat dieß Bedürfniß, wo es vorhanden iſt, gegen Verdächtigungen und Abmahnungen ſtandhaft zu ſeyn; es exiſtirt nur als eine innere Nothwendigkeit, die ſtärker iſt als das Subjekt, von der ſein Geiſt dann ruhelos getrieben wird, „daß er überwinde," und dem Drange der Vernunft den würdigen Genuß verſchaffe. So ohne Anregung irgend einer auch nicht der religiöſen Autorität, vielmehr für einen Ueberfluß und gefährlichen oder wenigſtens bedenklichen Luxus erklärt, ſteht die Beſchäftigung mit dieſer Wiſſenſchaft um ſo freier allein auf dem Intereſſe der Sache und der Wahrheit. Wenn, wie Ariſtoteles ſagt, die Theorie das Seligſte und unter dem Guten das Beſte iſt, ſo wiſſen die, welche dieſes Genuſſes theilhaftig ſind, was ſie daran haben, die Befriedigung der Nothwendigkeit ihrer geiſtigen Natur: können ſich enthalten, Anforderungen darüber an Andere zu machen, und können ſie bei ihren Bedürfniſſen und den Befriedigungen, die ſie ſich für dieſelben finden, belaſſen. Es iſt des unberufenen Herzudringens zum Geſchäfte der Philoſophie oben gedacht worden: wie daſſelbe ſich um ſo lauter macht, je weniger es geeignet iſt, Theil daran zu nehmen, ſo iſt die gründlichere, tiefere Theilnahme einſamer mit ſich und ſtiller nach Außen; die Eitelkeit und Oberflächlichkeit iſt ſchnell fertig und treibt ſich zum baldigen Dreinſprechen; der Ernſt aber um eine in ſich große und nur durch die lange und ſchwere Arbeit vollendeter Entwicklung ſich genügende Sache verſenkt ſich lange in ſtiller Beſchäftigung in dieſelbe.

Der baldige Verſchluß der zweiten Ausgabe dieſes encyklopädiſchen Leitfadens, welcher das Studium der Philoſophie nach ſeiner oben angegebenen Beſtimmung nicht leicht macht, hat mir die Befriedigung gegeben zu ſehen, daß außer dem Lautwerden der Oberflächlichkeit und Eitelkeit eine ſtillere, belohnendere Theilnahme ſtatt gefunden habe, welche ich nun auch dieſer neuen Ausgabe anwünſche.

Berlin, den 19. September 1830.

Hegel's Anrede an seine Zuhörer

bei Eröffnung seiner Vorlesungen in Berlin,

am 22. October 1818.

M. H.

Indem ich heute zum ersten Mal auf hiesiger Universität in dem Amte eines Lehrers der Philosophie auftrete, zu dem mich die Gnade Sr. Majestät des Königs berufen hat, erlauben Sie mir dieß Vorwort darüber voraus zu schicken, daß ich es mir für besonders wünschenswerth und erfreulich hielt, sowohl gerade in diesem Zeitpunkt, als auf hiesigem Standpunkt in ausgebreitetere akademische Wirksamkeit zu treten. Was den Zeitpunkt anbetrifft, so scheinen diejenigen Umstände eingetreten zu seyn, unter denen sich die Philosophie wieder Aufmerksamkeit und Liebe versprechen darf, wo diese beinahe verstummte Wissenschaft ihre Stimme wieder erheben mag. Denn vor kurzem war es einestheils die Noth der Zeit, welche den kleinen Interessen des täglichen Lebens eine so große Wichtigkeit gegeben, andererseits waren es die hohen Interessen der Wirklichkeit, das Interesse und die Kämpfe nur zunächst das politische Ganze des Volkslebens und des Staates wieder herzustellen und zu retten, welche alle Vermögen des Geistes, die Kräfte aller Stände, so wie die äußerlichen Mittel so sehr in Anspruch genommen, daß das innere Leben des Geistes nicht Ruhe gewinnen konnte. Der Weltgeist, in der Wirklichkeit so sehr beschäftigt und nach Außen gerissen, war abgehalten sich nach Innen und auf sich selbst zu kehren und in seiner eigenthümlichen Heimath sich zu genießen. Nun nachdem dieser Strom

der Wirklichkeit gebrochen und die deutsche Nation überhaupt, ihre Nationalität, den Grund alles lebendigen Lebens, gerettet hat, so ist dann die Zeit eingetreten, daß in dem Staate, neben dem Regiment der wirklichen Welt, auch das freie Reich des Gedankens selbstständig emporblühe. Und überhaupt hat sich die Macht des Geistes so weit geltend gemacht, daß es nur die Ideen sind und was Ideen gemäß ist, was sich jetzt erhalten kann, daß was gelten soll, vor der Einsicht und dem Gedanken sich rechtfertigen muß. Und es ist insbesondere dieser Staat, der mich nun in sich aufgenommen hat, welcher durch das geistige Uebergewicht sich zu seinem Gewicht in der Wirklichkeit und im Politischen emporgehoben, sich an Macht und Selbstständigkeit solchen Staaten gleichgestellt hat, welche ihm an äußeren Mitteln überlegen gewesen wären. Hier ist die Bildung und die Blüthe der Wissenschaften eines der wesentlichen Momente im Staatsleben selbst. Auf hiesiger Universität, der Universität des Mittelpunkts, muß auch der Mittelpunkt aller Geistesbildung und aller Wissenschaft und Wahrheit, die Philosophie, ihre Stelle und vorzügliche Pflege finden. — Nicht nur ist es aber das geistige Leben überhaupt, welches ein Grundelement in der Existenz dieses Staates ausmacht, sondern näher hat jener große Kampf des Volkes im Verein mit seinem Fürsten, um Selbstständigkeit, um Vernichtung fremder gemüthloser Tyrannei, und um Freiheit im Gemüthe seinen höhern Anfang genommen. Es ist die sittliche Macht des Geistes, welche sich in ihrer Energie gefühlt, ihr Panier aufgesteckt, und dieß ihr Gefühl als Gewalt und Macht der Wirklichkeit geltend gemacht hat. Wir müssen es für unschätzbar achten, daß unsere Generation in diesem Gefühle gelebt, gehandelt und gewirkt hat, einem Gefühle, worin sich alles Rechtliche, Moralische und Religiöse koncentrirte. In solchem tiefen und allumfassenden Wirken erhebt sich der Geist in sich zu seiner Würde, die Flachheit des Lebens und die Schaalheit der Interessen

geht zu Grunde und die Oberflächlichkeit der Einsicht und der Meinungen steht in ihrer Blöße da und verfliegt. Dieser tiefere Ernst, der in das Gemüth überhaupt gekommen ist, ist denn auch der wahrhafte Boden der Philosophie. Was der Philosophie entgegen steht, ist einerseits das Versenktseyn in die Interessen der Noth und des Tages, andererseits die Eitelkeit der Meinungen. Das Gemüth, von ihr eingenommen, läßt der Vernunft, als welche nicht das Eigene sucht, keinen Raum in sich. Diese Eitelkeit muß sich in ihrem Nichts verflüchtigen, wenn es dem Menschen zur Nothwendigkeit geworden, sich um substantiellen Gehalt zu bemühen, wenn es so weit gediehen, daß nur ein solcher sich geltend machen kann. In solchem substantiellen Gehalt aber haben wir die Zeit gesehen, haben wir den Kern sich bilden sehen, dessen weitere Entwickelung nach allen Seiten, der politischen, sittlichen, religiösen, wissenschaftlichen Seite, unserer Zeit anvertraut ist.

Unser Beruf und Geschäft ist die Pflege der philosophischen Entwickelung der substantiellen Grundlage, die sich neu verjüngt und bekräftigt hat. Ihre Verjüngung, die ihre nächste Wirkung und Aeußerung in der politischen Wirklichkeit zeigte, hat ihre weitere Erscheinung in dem größern sittlichen und religiösen Ernste, in der Forderung von Gründlichkeit und Gediegenheit überhaupt, welche an alle Lebensverhältnisse ergangen ist. Der gediegenste Ernst ist an und für sich selbst der Ernst, die Wahrheit zu erkennen. Dieß Bedürfniß, wodurch die geistige Natur sich von der bloß empfindenden und genießenden unterscheidet, ist eben deswegen das Tiefste des Geistes, es ist an sich allgemeines Bedürfniß. Der Ernst der Zeiten hat es Theils tiefer aufgeregt, Theils ist er ein näheres Eigenthum des deutschen Geistes. Was die Auszeichnung des Deutschen in der Kultur der Philosophie betrifft, so zeigt nämlich der Zustand dieses Studiums und die Bedeutung dieses Namens bei den andern Nationen, daß der Name sich noch bei ihnen erhalten, aber seinen Sinn

verändert hat und daß die Sache verkommen und verschwunden ist und zwar so, daß kaum eine Erinnerung und Ahndung von ihr zurückgeblieben ist. Diese Wissenschaft hat sich zu den Deutschen geflüchtet und lebt allein noch in ihnen fort. Uns ist die Bewahrung dieses heiligen Lichtes anvertraut und es ist unser Beruf es zu pflegen und zu nähren und dafür zu sorgen, daß das Höchste, was der Mensch besitzen kann, das Selbstbewußtseyn seines Wesens nicht erlösche und untergehe. Aber selbst in Deutschland ist die Flachheit der früheren Zeit vor seiner Wiedergeburt so weit gekommen, daß sie gefunden und bewiesen zu haben meinte und versicherte, es gebe keine Erkenntniß der Wahrheit; Gott das Wesen der Welt und des Geistes, sey ein Unbegreifliches, Unfaßbares; der Geist müsse bei der Religion stehen bleiben und die Religion beim Glauben, Gefühl und Ahnden, ohne vernünftiges Wissen. Das Erkennen betreffe nicht die Natur des Absoluten, Gottes und Dessen, was in Natur und Geist wahr und absolut ist, sondern vielmehr allein Theils nur das Negative, daß nichts Wahres erkannt, sondern daß allein Unwahres, Zeitliches und Vergängliches gleichsam den Vorzug genieße, erkannt zu werden, — Theils was eigentlich darunter gehört, das Aeußerliche, nämlich das Historische, die zufälligen Umstände, unter denen das angebliche Erkennen erschienen ist und eben solche Erkenntniß sey nur als etwas Historisches zu nehmen und nach jenen äußerlichen Seiten kritisch und gelehrt zu unternehmen, aus seinem Inhalt könne kein Ernst gemacht werden. Sie sind so weit gekommen als Pilatus, der römische Prokonsul; wie er Christus das Wort Wahrheit nennen hörte, erwiderte er dieß mit der Frage: was ist Wahrheit? in dem Sinn als einer, der mit solchem Worte fertig sey und wisse, daß es keine Erkenntniß der Wahrheit gebe. So ist das, was von jeher für das Schmählichste und Unwürdigste gegolten hat, der Erkenntniß der Wahrheit zu entsagen, von unsern Zeiten zum höchsten Triumph des Geistes erhoben worden.

Die Verzweiflung an der Vernunft war, wie es bis zu ihr gekommen war, noch mit Schmerz und Wehmuth verknüpft, aber bald haben der religiöse und sittliche Leichtsinn und dann die Plattheit und Seichtigkeit des Wissens, welche sich Aufklärung nannte, frank und frei ihre Ohnmacht bekannt und ihren Hochmuth in das gründliche Vergessen höherer Interessen gelegt; und zuletzt hat die sogenannte kritische Philosophie diesem Nichtwissen des Ewigen und Göttlichen ein gutes Gewissen gemacht, indem sie versichert, bewiesen zu haben, daß vom Ewigen und Göttlichen nichts gewußt werden könne. Diese vermeinte Erkenntniß hat sich sogar den Namen Philosophie angemaßt und nichts ist der Seichtigkeit des Wissens sowohl als des Charakters willkommner gewesen, nichts so bereitwillig von ihr ergriffen worden als diese Lehre der Unwissenheit, wodurch eben diese Seichtigkeit und Schaalheit für das Vortreffliche, für das Ziel und Resultat alles intellektuellen Strebens ausgegeben worden ist. Das Wahre nicht zu wissen und nur Erscheinen des Zeitlichen und Zufälligen — nur das Eitle zu erkennen, diese Eitelkeit ist es, welche sich in der Philosophie breit gemacht hat und in unsern Zeiten noch breit macht und das große Wort führt. Man kann wohl sagen, daß seitdem sich die Philosophie in Deutschland hervorzuthun angefangen hat, es nie so schlecht um diese Wissenschaft ausgesehen hat, daß eine solche Ansicht, ein solches Verzichtthun auf vernünftiges Erkennen, solche Anmaßung und solche Ausbreitung erlangt hätte, — eine Ansicht, welche noch von der vorhergehenden Periode sich herüber geschleppt hat, und welche mit dem gediegenern Gefühle, dem neuen substantiellen Geiste, so sehr in Widerspruch steht. Diese Morgenröthe eines gediegenern Geistes begrüße ich, rufe ich an, mit ihm nur habe ich es zu thun, indem ich behaupte, daß die Philosophie Gehalt haben müsse, und indem ich diesen Gehalt vor Ihnen entwickeln werde. Ueberhaupt aber rufe ich den Geist der Jugend dabei an: denn sie ist die schöne Zeit des Lebens, das noch nicht in

dem System der beschränkten Zwecke der Noth befangen und für sich der Freiheit einer interesselosen wissenschaftlichen Beschäftigung fähig ist; eben so ist sie noch unbefangen von dem negativen Geiste der Eitelkeit, von dem Gehaltlosen eines bloß kritischen Bemühens. Ein noch gesundes Herz hat noch den Muth Wahrheit zu verlangen und das Reich der Wahrheit ist es, in welchem die Philosophie zu Hause ist, welches sie erbaut und dessen wir durch ihr Studium theilhaftig werden. Was im Leben wahr, groß und göttlich ist, ist es durch die Idee; das Ziel der Philosophie ist, sie in ihrer wahrhaften Gestalt und Allgemeinheit zu erfassen. Die Natur ist darunter gebunden, die Vernunft nur mit Nothwendigkeit zu vollbringen; aber das Reich des Geistes ist das Reich der Freiheit. Alles was das menschliche Leben zusammenhält, was Werth hat und gilt, ist geistiger Natur und dieß Reich des Geistes existirt allein durch das Bewußtseyn von Wahrheit und Recht, durch das Erfassen der Ideen.

Ich darf wünschen und hoffen, daß es mir gelingen werde, auf dem Wege, den wir betreten, Ihr Vertrauen zu gewinnen und zu verdienen. Zunächst aber darf ich nichts in Anspruch nehmen als dieß, daß Sie Vertrauen zu der Wissenschaft, Glauben an die Vernunft, Vertrauen und Glauben zu sich selbst mitbringen. Der Muth der Wahrheit, Glauben an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung des philosophischen Studiums; der Mensch soll sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig achten. Von der Größe und Macht des Geistes kann er nicht groß genug denken. Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Muthe des Erkennens Widerstand leisten könnte, es muß sich vor ihm aufthun und seinen Reichthum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen.

Inhalts-Anzeige.

Seite

Vorwort des Herausgebers V
Vorrede zur ersten Ausgabe. IX
Vorrede zur zweiten Ausgabe. XI
Vorrede zur dritten Ausgabe. XXIX
Anrede bei Eröffnung der Vorlesungen in Berlin. XXXV

Einleitung. 3

Erster Theil.

Die Wissenschaft der Logik.

§. 19.—244.

Vorbegriff. §. 19—83. 28
A. Erste Stellung des Gedankens zur Objektivität; Metaphysik. §. 26—36. 61
B. Zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität. §. 37—60.
I. Empirismus. §. 37. 78
II. Kritische Philosophie. §. 40. 85
C. Dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität. §. 61—78.
Das unmittelbare Wissen. §. 61. 126
Näherer Begriff und Eintheilung der Logik §. 79—83. . . . 146
Erste Abtheilung. Die Lehre vom Seyn. §. 84—113. . . . 163
A. Qualität. §. 86. 165
a. Seyn. §. 86. 165
b. Daseyn. §. 89. 177
c. Fürsichseyn. §. 96. 189
B. Quantität. §. 99. 196
a. Reine Quantität. §. 99. 196
b. Quantum. §. 101. 202
c. Grad. §. 103. 205
C. Maaß. §. 107. 215

Seite

Zweite Abtheilung. Die Lehre vom Wesen. §. 112—150. . . 223

A. Das Wesen als Grund der Existenz. §. 115. 229

a. Die reinen Reflexionsbestimmungen. §. 115. (α. Identität. §. 115. β. Unterschied. §. 116. γ. Grund. §. 121.) 229

b. Die Existenz. §. 123. 250

c. Das Ding. §. 125. 253

B. Die Erscheinung. §. 131. 260

a. Die Welt der Erscheinung. §. 132. 263

b. Inhalt und Form. §. 133. 263

c. Verhältniß. §. 135. 267

C. Die Wirklichkeit. §. 142. 281

a. Substantialitäts-Verhältniß. §. 150. 299

b. Kausalitäts-Verhältniß. §. 153. 303

c. Wechselwirkung. §. 155. 307

Dritte Abtheilung. Die Lehre vom Begriff. §. 160—244. . 315

A. Der subjektive Begriff. §. 163. 320

a. Begriff als solcher. §. 163. 320

b. Urtheil. §. 166. 326

c. Schluß. §. 181. 344

B. Das Objekt. §. 194. 365

a. Mechanismus. §. 195. 368

b. Chemismus. §. 200. 373

c. Teleologie. §. 204. 375

C. Die Idee. §. 213. 385

a. Leben. §. 216. 391

b. Erkennen. §. 223. 396

c. Absolute Idee. §. 236. 408

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Encyklopädie

der

philosophischen Wissenschaften.

Einleitung.

§. 1.

Die Philosophie entbehrt des Vortheils, der den andern Wissenschaften zu Gute kommt, ihre Gegenstände, als unmittelbar von der Vorstellung zugegeben, so wie die Methode des Erkennens für Anfang und Fortgang, als bereits angenommen, voraussetzen zu können. Sie hat zwar ihre Gegenstände zunächst mit der Religion gemeinschaftlich. Beide haben die Wahrheit zu ihrem Gegenstande, und zwar im höchsten Sinne, — in dem, daß Gott die Wahrheit und er allein die Wahrheit ist. Beide handeln dann ferner von dem Gebiete des Endlichen, von der Natur und dem menschlichen Geiste, deren Beziehung auf einander und auf Gott, als auf ihre Wahrheit. Die Philosophie kann daher wohl eine Bekanntschaft mit ihren Gegenständen, ja sie muß eine solche, wie ohnehin ein Interesse an denselben voraussetzen; — schon darum, weil das Bewußtseyn sich der Zeit nach Vorstellungen von Gegenständen früher als Begriffe von denselben macht, der denkende Geist sogar nur durchs Vorstellen hindurch und auf dasselbe sich wendend, zum denkenden Erkennen und Begreifen fortgeht.

Aber bei dem denkenden Betrachten giebts sich bald kund, daß dasselbe die Forderung in sich schließt, die Nothwendigkeit seines Inhalts zu zeigen, sowohl das Seyn schon als die Bestimmungen seiner Gegenstände zu beweisen. Jene Bekanntschaft mit diesen erscheint so als unzureichend, und Voraussetzungen und Versicherungen zu machen oder gelten zu

laſſen, als unzuläſſig. Die Schwierigkeit, einen Anfang zu machen, tritt aber zugleich damit ein, da ein Anfang als ein Unmittelbares eine Vorausſetzung macht oder vielmehr ſelbſt eine ſolche iſt.

§. 2.

Die Philoſophie kann zunächſt im Allgemeinen als denkende Betrachtung der Gegenſtände beſtimmt werden. Wenn es aber richtig iſt, (und es wird wohl richtig ſeyn), daß der Menſch durchs Denken ſich vom Thiere unterſcheidet, ſo iſt alles Menſchliche dadurch und allein dadurch menſchlich, daß es durch das Denken bewirkt wird. Indem jedoch die Philoſophie eine eigenthümliche Weiſe des Denkens iſt, eine Weiſe, wodurch es Erkennen und begreifendes Erkennen wird, ſo wird ihr Denken auch eine Verſchiedenheit haben von dem in allem Menſchlichen thätigen, ja die Menſchlichkeit des Menſchlichen bewirkenden Denken, ſo ſehr es identiſch mit demſelben, an ſich nur Ein Denken iſt. Dieſer Unterſchied knüpft ſich daran, daß der durchs Denken begründete, menſchliche Gehalt des Bewußtſeyns zunächſt nicht in Form des Gedankens erſcheint, ſondern als Gefühl, Anſchauung, Vorſtellung, — Formen, die von dem Denken als Form zu unterſcheiden ſind.

Es iſt ein altes Vorurtheil, ein trivial-gewordener Satz, daß der Menſch vom Thiere ſich durchs Denken unterſcheide; es kann trivial, aber es müßte auch ſonderbar ſcheinen, wenn es Bedürfniß wäre, an ſolchen alten Glauben zu erinnern. Für ein Bedürfniß aber kann dieß gehalten werden, bei dem Vorurtheil jetziger Zeit, welche Gefühl und Denken ſo von einander trennt, daß ſie ſich entgegengeſetzt, ſelbſt ſo feindſelig ſeyn ſollen, daß das Gefühl, insbeſondere das religiöſe, durch das Denken verunreinigt, verkehrt, ja etwa gar vernichtet werde, und die Religion und Religioſität weſentlich nicht im Denken ihre Wurzel und Stelle habe. Bei ſolcher Trennung wird vergeſſen, daß nur der Menſch der Religion fähig iſt

das Thier aber keine Religion hat, so wenig als ihm Recht und Moralität zukommt.

Wenn jene Trennung der Religion vom Denken behauptet wird, so pflegt das Denken vorzuschweben, welches als Nachdenken bezeichnet werden kann, — das reflectirende Denken, welches Gedanken als solche zu seinem Inhalte hat und zum Bewußtseyn bringt. Die Nachlässigkeit, den in Rücksicht des Denkens von der Philosophie bestimmt angegebenen Unterschied zu kennen und zu beachten ist es, welche die rohesten Vorstellungen und Vorwürfe gegen die Philosophie hervorbringt. Indem nur dem Menschen Religion, Recht und Sittlichkeit zukommt, und zwar nur deswegen, weil er denkendes Wesen ist, so ist in dem Religiösen, Rechtlichen und Sittlichen, — es sey Gefühl und Glauben oder Vorstellung — das Denken überhaupt nicht unthätig gewesen; die Thätigkeit und die Productionen desselben sind darin gegenwärtig und enthalten. Allein es ist verschieden, solche vom Denken bestimmte und durchdrnngene Gefühle und Vorstellungen, — und Gedänken darüber zu haben. Die durchs Nachdenken erzeugten Gedanken über jene Weisen des Bewußtseyns, sind das, worunter Reflexion, Raisonnement und dergleichen, dann auch die Philosophie begriffen ist.

Es ist dabei geschehen, und noch öfters hat der Mißverstand obgewaltet, daß solches Nachdenken als die Bedingung, ja als der einzige Weg behauptet worden, auf welchem wir zur Vorstellung und zum Fürwahrhalten des Ewigen und Wahren gelangten. So sind z. B. die (jetzt mehr vormaligen) metaphysischen Beweise vom Daseyn Gottes dafür ausgegeben worden, daß oder als ob durch ihre Kenntniß und die Ueberzeugung von ihnen der Glaube und die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes wesentlich und allein bewirkt werden könne. Dergleichen Behauptung käme mit der überein, daß wir nicht eher essen könnten, als bis wir

uns die Kenntniß der chemiſchen, botaniſchen und zoologiſchen Beſtimmungen der Nahrungsmittel erworben, und wir mit der Verdauung warten müßten, bis wir das Studium der Anatomie und Phyſiologie abſolvirt hätten. Wenn dem ſo wäre, würden dieſe Wiſſenſchaften in ihrem Felde, wie die Philoſophie in dem ihrigen, freilich ſehr an Nützlichkeit gewinnen, ja ihre Nützlichkeit wäre zur abſoluten und allgemeinen Unentbehrlichkeit geſteigert; vielmehr aber würden ſie alle, ſtatt unentbehrlich zu ſeyn, gar nicht exiſtiren.

§. 3.

Der Inhalt, der unſer Bewußtſeyn erfüllt, von welcher Art er ſey, macht die Beſtimmtheit der Gefühle, Anſchauungen, Bilder, Vorſtellungen, der Zwecke, Pflichten u. ſ. f. und der Gedanken und Begriffe aus. Gefühl, Anſchauung, Bild u. ſ. f. ſind inſofern die Formen ſolchen Inhalts, welcher ein und derſelbe bleibt, ob er gefühlt, angeſchaut, vorgeſtellt, gewollt, und ob er nur gefühlt oder aber mit Vermiſchung von Gedanken, gefühlt, angeſchaut u. ſ. f. oder ganz unvermiſcht gedacht wird. In irgend einer dieſer Formen oder in der Vermiſchung mehrerer iſt der Inhalt Gegenſtand des Bewußtſeyns. In dieſer Gegenſtändlichkeit ſchlagen ſich aber auch die Beſtimmtheiten dieſer Formen zum Inhalte; ſo daß nach jeder dieſer Formen ein beſonderer Gegenſtand zu entſtehen ſcheint, und was an ſich daſſelbe iſt, als ein verſchiedener Inhalt ausſehen kann.

Indem die Beſtimmtheiten des Gefühls, der Anſchauung, des Begehrens, des Willens u. ſ. f., inſofern von ihnen gewußt wird, überhaupt Vorſtellungen genannt werden, ſo kann im Allgemeinen geſagt werden, daß die Philoſophie Gedanken, Kategorien, aber näher Begriffe an die Stelle der Vorſtellungen ſetzt. Vorſtellungen überhaupt können als Metaphern der Gedanken und Begriffe angeſehen werden. Damit aber, daß man Vorſtellungen hat, kennt

man noch nicht deren Bedeutung für das Denken, noch nicht deren Gedanken und Begriffe. Umgekehrt ist es auch zweierlei, Gedanken und Begriffe zu haben, und zu wissen, welches die ihnen entsprechenden Vorstellungen, Anschauungen, Gefühle sind. — Eine Seite dessen, was man die Unverständlichkeit der Philosophie nennt, bezieht sich hierauf. Die Schwierigkeit liegt eines Theils in einer Unfähigkeit, die an sich nur Ungewohntheit ist, abstrakt zu denken, d. h. reine Gedanken festzuhalten und in ihnen sich zu bewegen. In unserem gewöhnlichen Bewußtseyn sind die Gedanken mit sinnlichem und geistigem geläufigen Stoffe angethan und vereinigt, und im Nachdenken, Reflektiren und Raisonniren vermischen wir die Gefühle, Anschauungen, Vorstellungen mit Gedanken, (in jedem Satze von ganz sinnlichem Inhalte: dieß Blatt ist grün, sind schon Kategorien, Seyn, Einzelnheit, eingemischt). Ein Anderes aber ist die Gedanken selbst unvermischt zum Gegenstande zu machen. — Der andere Theil der Unverständlichkeit ist die Ungeduld, das in der Weise der Vorstellung vor sich haben zu wollen, was als Gedanke und Begriff im Bewußtseyn ist. Es kommt der Ausdruck vor, man wisse nicht, was man sich bei einem Begriffe, der gefaßt worden, denken solle; bei einem Begriffe ist weiter nichts zu denken, als der Begriff selbst. Der Sinn jenes Ausdrucks aber ist eine Sehnsucht nach einer bereits bekannten, geläufigen Vorstellung; es ist dem Bewußtseyn, als ob ihm, mit der Weise der Vorstellung, der Boden entzogen wäre, auf welchem es sonst seinen festen und heimischen Stand hat. Wenn es sich in die reine Region der Begriffe versetzt findet, weiß es nicht, wo es in der Welt ist. — Am verständlichsten werden daher Schriftsteller, Prediger, Redner u. s. f. gefunden, die ihren Lesern oder Zuhörern Dinge vorsagen, welche diese bereits auswendig wissen, die ihnen geläufig sind und die sich von selbst verstehen.

§. 4.

In Beziehung auf unſer gemeines Bewußtſeyn zunächſt hätte die Philoſophie das Bedürfniß ihrer eigenthümlichen Erkenntnißweiſe darzuthun, oder gar zu erwecken. In Beziehung auf die Gegenſtände der Religion aber, auf die Wahrheit überhaupt, hätte ſie die Fähigkeit zu erweiſen, dieſelben von ſich aus zu erkennen; in Beziehung auf eine zum Vorſchein kommende Verſchiedenheit von den religiöſen Vorſtellungen hätte ſie ihre abweichenden Beſtimmungen zu rechtfertigen.

§. 5.

Zum Behufe einer vorläufigen Verſtändigung über den angegebenen Unterſchied und über die damit zuſammenhängende Einſicht, daß der wahrhafte Inhalt unſers Bewußtſeyns in dem Ueberſetzen deſſelben in die Form des Gedankens und Begriffs erhalten, ja erſt in ſein eigenthümliches Licht geſetzt wird, kann an ein anderes altes Vorurtheil erinnert werden, daß nämlich, um zu erfahren, was an den Gegenſtänden und Begebenheiten, auch Gefühlen, Anſchauungen, Meinungen, Vorſtellungen u. ſ. f. Wahres ſey, Nachdenken erforderlich ſeyn. Nachdenken aber thut wenigſtens dieß auf allen Fall, die Gefühle, Vorſtellungen u. ſ. f. in Gedanken zu verwandeln.

Inſofern es nur das Denken iſt, was die Philoſophie zur eigenthümlichen Form ihres Geſchäftes in Anſpruch nimmt, jeder Menſch aber von Natur denken kann, ſo tritt vermöge dieſer Abſtraktion, welche den §. 3. angegebenen Unterſchied wegläßt, das Gegentheil von dem ein, was vorhin als Beſchwerniß über die Unverſtändlichkeit der Philoſophie erwähnt worden iſt. Dieſe Wiſſenſchaft erfährt häufig die Verachtung, daß auch ſolche, die ſich mit ihr nicht bemüht haben, die Einbildung ausſprechen, ſie verſtehen von Haus aus, was es mit der Philoſophie für eine Bewandniß habe, und ſeyen fähig, wie ſie ſo in einer gewöhnlichen Bildung,

insbesondere von religiösen Gefühlen aus, gehen und stehen, zu philosophiren und über sie zu urtheilen. Man giebt zu, daß man die andern Wissenschaften studirt haben müsse, um sie zu kennen, und daß man erst vermöge einer solchen Kenntniß berechtigt sey, ein Urtheil über sie zu haben. Man giebt zu, daß um einen Schuh zu verfertigen, man dieß gelernt und geübt haben müsse, obgleich jeder an seinem Fuße den Maßstab dafür, und Hände und in ihnen die natürliche Geschicklichkeit zu dem erforderlichen Geschäfte, besitze. Nur zum Philosophiren selbst soll dergleichen Studium, Lernen und Bemühung nicht erforderlich seyn. — Diese bequeme Meinung hat in den neuesten Zeiten ihre Bestätigung durch die Lehre vom unmittelbaren Wissen, Wissen durch Anschauen, erhalten.

§. 6.

Von der andern Seite ist es eben so wichtig, daß die Philosophie darüber verständigt sey, daß ihr Inhalt kein anderer ist, als der im Gebiete des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich hervorbringende, zur Welt, äußern und innern Welt des Bewußtseyns gemachte Gehalt, — daß ihr Inhalt die Wirklichkeit ist. Das nächste Bewußtseyn dieses Inhalts nennen wir Erfahrung. Eine sinnige Betrachtung der Welt unterscheidet schon, was von dem weiten Reiche des äußern und innern Daseyns nur Erscheinung, vorübergehend und bedeutungslos ist, und was in sich wahrhaft den Namen der Wirklichkeit verdient. Indem die Philosophie von anderem Bewußtwerden dieses einen und desselben Gehalts nur nach der Form unterschieden ist, so ist ihre Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit und Erfahrung nothwendig. Ja diese Uebereinstimmung kann für einen wenigstens äußern Prüfstein der Wahrheit einer Philosophie angesehen werden, so wie es für den höchsten Endzweck der Wissenschaft anzusehen ist, durch die Erkenntniß dieser Uebereinstimmung, die Versöhnung der selbstbewußten

Vernunft mit der seyenden Vernunft, mit der Wirklichkeit hervorzubringen.

In der Vorrede zu meiner Philosophie des Rechts S. XIX. befinden sich die Sätze:

was vernünftig ist, das ist wirklich,
und was wirklich ist, das ist vernünftig.

Diese einfachen Sätze haben Manchen auffallend geschienen und Anfeindung erfahren, und zwar selbst von solchen, welche Philosophie und wohl ohnehin Religion zu besitzen, nicht in Abrede seyn wollen. Die Religion wird es unnöthig seyn in dieser Beziehung anzuführen, da ihre Lehren von der göttlichen Weltregierung diese Sätze zu bestimmt aussprechen. Was aber den philosophischen Sinn betrifft, so ist so viel Bildung vorauszusetzen, daß man wisse, nicht nur daß Gott wirklich, — daß er das Wirklichste, daß er allein wahrhaft wirklich ist, sondern auch, in Ansehung des Formellen, daß überhaupt das Daseyn zum Theil Erscheinung, und nur zum Theil Wirklichkeit ist. Im gemeinen Leben nennt man etwa jeden Einfall, den Irrthum, das Böse und was auf diese Seite gehört, so wie jede noch so verkümmerte und vergängliche Existenz zufälligerweise eine Wirklichkeit. Aber auch schon einem gewöhnlichen Gefühl wird eine zufällige Existenz nicht den emphatischen Namen eines Wirklichen verdienen; — das Zufällige ist eine Existenz, die keinen größern Werth als den eines Möglichen hat, die so gut nicht seyn kann, als sie ist. Wenn aber ich von Wirklichkeit gesprochen habe, so wäre von selbst daran zu denken, in welchem Sinne ich diesen Ausdruck gebraucht, da ich in einer ausführlichen Logik auch die Wirklichkeit abgehandelt und sie nicht nur sogleich von dem Zufälligen, was doch auch Existenz hat, sondern näher von Daseyn, Existenz und andern Bestimmungen genau unterschieden habe. — Der Wirklichkeit des Vernünftigen stellt sich schon die Vorstellung entgegen, sowohl daß die Ideen, Ideale,

weiter nichts als Chimären und die Philoſophie ein Syſtem von ſolchen Hirngeſpinnſten ſey, als umgekehrt, daß die Ideen und Ideale etwas viel zu Vortreffliches ſeyen, um Wirklichkeit zu haben, oder ebenſo etwas zu Ohnmächtiges, um ſich ſolche zu verſchaffen. Aber die Abtrennung der Wirklichkeit von der Idee iſt beſonders bei dem Verſtande beliebt, der die Träume ſeiner Abſtraktionen für etwas Wahrhaftes hält, und auf das Sollen, das er vornehmlich auch im politiſchen Felde gern vorſchreibt, eitel iſt, als ob die Welt auf ihn gewartet hätte, um zu erfahren, wie ſie ſeyn ſolle aber nicht ſey; wäre ſie wie ſie ſeyn ſoll, wo bliebe die Altklugheit ſeines Sollens? Wenn er ſich mit dem Sollen gegen triviale, äußerliche und vergängliche Gegenſtände, Einrichtungen, Zuſtände u. ſ. f. wendet, die etwa auch für eine gewiſſe Zeit, für beſondere Kreiſe eine große relative Wichtigkeit haben mögen, ſo mag er wohl Recht haben, und in ſolchem Falle vieles finden, was allgemeinen richtigen Beſtimmungen nicht entſpricht; wer wäre nicht ſo klug, um in ſeiner Umgebung vieles zu ſehen, was in der That nicht ſo iſt, wie es ſeyn ſoll? Aber dieſe Klugheit hat Unrecht ſich einzubilden, mit ſolchen Gegenſtänden und deren Sollen ſich innerhalb der Intereſſen der philoſophiſchen Wiſſenſchaft zu befinden. Dieſe hat es nur mit der Idee zu thun, welche nicht ſo ohnmächtig iſt, um nur zu ſollen und nicht wirklich zu ſeyn, und damit mit einer Wirklichkeit, an welcher jene Gegenſtände, Einrichtungen, Zuſtände u. ſ. f. nur die oberflächliche Außenſeite ſind.

§. 7.

Indem das Nachdenken überhaupt zunächſt das Princip (auch im Sinne des Anfangs) der Philoſophie enthält, und nachdem es in ſeiner Selbſtſtändigkeit wieder in neuern Zeiten erblüht iſt (nach den Zeiten der lutheriſchen Reformation), ſo iſt, indem es ſich gleich anfangs nicht blos abſtrakt, wie in den philoſophirenden Anfängen der Griechen, gehalten, ſondern

ſich zugleich auf den maßlos ſcheinenden Stoff der Erſcheinungswelt geworfen hat, der Name Philoſophie allen demjenigen Wiſſen gegeben worden, welches ſich mit der Erkenntniß des feſten Maßes und Allgemeinen in dem Meere der empiriſchen Einzelnheiten, und des Nothwendigen, der Geſetze in der ſcheinbaren Unordnung der unendlichen Menge des Zufälligen beſchäftigt, und damit zugleich ſeinen Inhalt aus dem eigenen Anſchauen und Wahrnehmen des Aeußern und Innern, aus der präſenten Natur, wie aus dem präſenten Geiſte und der Bruſt des Menſchen genommen hat.

Das Princip der Erfahrung enthält die unendlich wichtige Beſtimmung, daß für das Annehmen und Fürwahrhalten eines Inhalts der Menſch ſelbſt dabei ſeyn müſſe, beſtimmter, daß er ſolchen Inhalt mit der Gewißheit ſeiner ſelbſt in Einigkeit und vereinigt finde. Er muß ſelbſt dabei ſeyn, ſey es nur mit ſeinen äußerlichen Sinnen, oder aber mit ſeinem tiefern Geiſte, ſeinem weſentlichen Selbſtbewußtſeyn. — Es iſt dieß Princip daſſelbe, was heutigs Tags Glauben, unmittelbares Wiſſen, die Offenbarung im Aeußern und vornehmlich im eignen Innern genannt worden iſt. Wir heißen jene Wiſſenſchaften, welche Philoſophie genannt worden ſind, empiriſche Wiſſenſchaften von dem Ausgangspunkte, den ſie nehmen. Aber das Weſentliche, das ſie bezwecken und hervorſchaffen, ſind Geſetze, allgemeine Sätze, eine Theorie; die Gedanken des Vorhandenen. So iſt die newtoniſche Phyſik Naturphiloſophie genannt worden, wogegen z. B. Hugo Grotius durch Zuſammenſtellung der geſchichtlichen Benehmungen der Völker gegen einander, und mit der Unterſtützung eines gewöhnlichen Raiſonnements, allgemeine Grundſätze, eine Theorie aufgeſtellt hat, welche Philoſophie des äußern Staatsrecht genannt werden kann. — Noch hat der Name Philoſophie bei den Engländern allgemein dieſe Beſtimmung, Newton hat fortdauernd

den Ruhm des größten Philoſophen; bis in die Preiscourante der Inſtrumentenmacher herab, heißen diejenigen Inſtrumente, die nicht unter eine beſondere Rubrik magnetiſchen, elektriſchen Appararats gebracht werden, die Thermometer, Barometer u. ſ. f. philoſophiſche Inſtrumente; freilich ſollte nicht eine Zuſammenſetzung von Holz, Eiſen u. ſ. f., ſondern allein das Denken das Inſtrument der Philoſophie genannt werden*). — So heißt insbeſondere die den neueſten Zeiten zu verdankende Wiſſenſchaft der politiſchen Oekonomie, auch Philoſophie, was wir rationelle Staatswirthſchaft, oder etwa Staatswirthſchaft der Intelligenz, zu nennen pflegen**).

---

*) Auch das von Thomſen herausgegebene Journal hat den Titel: Annalen der Philoſophie oder Magazin der Chemie, Mineralogie, Mechanik, Naturhiſtorie, Landwirthſchaft und Künſte. — Man kann ſich hieraus von ſelbſt vorſtellen, wie die Materien beſchaffen ſind, die hier philoſophiſche heißen. — Unter den Anzeigen von neu erſchienenen Büchern fand ich kürzlich in einer engliſchen Zeitung folgende: The Art of Preserving the Hair, on Philosophical Principles, neatly printed in post 8., price 7 sh. — Unter philoſophiſchen Grundſätzen der Präſervation der Haare ſind wahrſcheinlich chemiſche, phyſiologiſche u. dergl. gemeint.

**) In dem Munde engliſcher Staatsmänner, in Beziehung auf die allgemeinen ſtaatswirthſchaftlichen Grundſätze kommt der Ausdruck philoſophiſcher Grundſätze häufig vor, auch in öffentlichen Vorträgen. In der Parlamentsſitzung von 1825 (2. Febr.) drückte ſich Brougham bei Gelegenheit der Addreſſe, mit der die Rede vom Throne beantwortet werden ſollte, ſo aus: „die eines Staatsmannes würdigen und philoſophiſchen Grundſätze vom freien Handel, — denn zweifelsohne ſind ſie philoſophiſch, — über deren Annahme Se. Majeſtät heute dem Parlament Glück gewünſcht hat.“ — Nicht aber nur dieſes Oppoſitionsmitglied, ſondern bei dem jährlichen Gaſtmahl, das (in demſelben Monat) die Schiffseigner-Geſellſchaft unter Vorſitz des erſten Miniſters Carl Liverpool, zu ſeinen Seiten den Staatsſecretär Canning und den General-Zahlmeiſter der Armee, Sir Charles Long, abhielt, ſagte der Staatsſecretär Canning, in der Erwiederung auf die ihm gebrachte Geſundheit: „Eine Periode hat kürzlich begonnen, in der die Miniſter es in ihrer Gewalt hatten, auf die Staatsverwaltung dieſes Landes die richtigen Maximen tiefer Philoſophie anzuwenden.“ — Wie auch engliſche Philoſphie von deutſcher unterſchieden ſeyn möge, wenn anderwärts der Name Philoſophie nur als ein Uebername und Hohn, oder als etwas Gehäſſiges gebraucht wird, ſo

§. 8.

So befriedigend zunächst dieſe Erkenntniß in ihrem Felde iſt, ſo zeigt ſich fürs erſte noch ein anderer Kreis von Gegenſtänden, die darin nicht befaßt ſind, — Freiheit, Geiſt, Gott. Sie ſind auf jenem Boden nicht darum nicht zu finden, weil ſie der Erfahrung nicht angehören ſollten; ſie werden zwar nicht ſinnlich erfahren, aber was im Bewußtſeyn überhaupt iſt, wird erfahren, — dieß iſt ſogar ein tautologiſcher Satz, — ſondern weil dieſe Gegenſtände ſich ſogleich ihrem Inhalte nach als unendlich darbieten.

Es iſt ein alter Satz, der dem Ariſtoteles fälſchlicherweiſe ſo zugeſchrieben zu werden pflegt, als ob damit der Standpunkt ſeiner Philoſophie ausgedrückt ſeyn ſollte: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu; — es iſt nichts im Denken, was nicht im Sinne, in der Erfahrung geweſen. Es iſt nur für einen Mißverſtand zu achten, wenn die ſpekulative Philoſophie dieſen Satz nicht zugeben wollte. Aber umgekehrt wird ſie ebenſo behaupten: nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu, — in dem ganz allgemeinen Sinne, daß der νοῦς und in tieferer Beſtimmung der Geiſt, die Urſache der Welt iſt, und in dem nähern, (ſ. §. 2.) daß das rechtliche, ſittliche, religiöſe Gefühl ein Gefühl und damit eine Erfahrung von ſolchem Inhalte iſt, der ſeine Wurzel und ſeinen Sitz nur im Denken hat.

§. 9.

Fürs Andere verlangt die ſubjektive Vernunft der Form nach ihre weitere Befriedigung; dieſe Form iſt die Nothwendigkeit überhaupt (ſ. §. 1.). In jener wiſſenſchaftlichen Weiſe iſt Theils das in ihr enthaltene Allgemeine, die Gattung u. ſ. f. als für ſich unbeſtimmt, mit dem Beſondern nicht für ſich zuſammenhängend, ſondern Beides einander äußerlich und zufällig,

iſt es immer erfreulich, ihn noch in dem Munde engliſcher Staatsminiſter geehrt zu ſehen.

wie ebenso die verbundenen Besonderheiten für sich gegenseitig äußerlich und zufällig sind. Theils sind die Anfänge allenthalben Unmittelbarkeiten, Gefundenes, Voraussetzungen. In Beidem geschieht der Form der Nothwendigkeit nicht Genüge. Das Nachdenken, insofern es darauf gerichtet ist, diesem Bedürfnisse Genüge zu leisten, ist das eigentlich philosophische, das spekulative Denken. Als Nachdenken hiemit, das in seiner Gemeinsamkeit mit jenem ersten Nachdenken zugleich davon verschieden ist, hat es außer den gemeinsamen, auch eigenthümliche Formen, deren allgemeine der Begriff ist.

Das Verhältniß der spekulativen Wissenschaft zu den andern Wissenschaften ist insofern nur dieses, daß jene den empirischen Inhalt der letztern nicht etwa auf der Seite läßt, sondern ihn anerkennt und gebraucht, daß sie ebenso das Allgemeine dieser Wissenschaften, die Gesetze, die Gattungen u. s. f. anerkennt und zu ihrem eigenen Inhalte verwendet, daß sie aber auch ferner in diese Kategorien andere einführt und geltend macht. Der Unterschied bezieht sich insofern allein auf diese Veränderung der Kategorien. Die spekulative Logik enthält die vorige Logik und Metaphysik, konservirt dieselben Gedankenformen, Gesetze und Gegenstände, aber sie zugleich mit weitern Kategorien weiter bildend und umformend.

Von dem Begriffe im spekulativen Sinne ist das, was gewöhnlich Begriff genannt worden ist, zu unterscheiden. In dem letztern einseitigen Sinne ist es, daß die Behauptung aufgestellt, und tausend und aber tausendmal wiederholt und zum Vorurtheile gemacht worden ist, daß das Unendliche nicht durch Begriffe gefaßt werden könne.

§. 10.

Dieses Denken der philosophischen Erkenntnißweise bedarf es selbst, sowohl seiner Nothwendigkeit nach gefaßt, wie auch seiner Fähigkeit nach, die absoluten Gegenstände zu erkennen, gerechtfertigt zu werden. Eine solche Einsicht ist aber selbst philo-

sophisches Erkennen, das daher nur innerhalb der Philosophie fällt. Eine vorläufige Explikation würde hiemit eine unphilosophische seyn sollen, und könnte nicht mehr seyn, als ein Gewebe von Voraussetzungen, Versicherungen und Raisonnements, — d. i. von zufälligen Behauptungen, denen mit demselben Rechte die entgegengesetzten gegenüber versichert werden könnten.

Ein Hauptgesichtspunkt der kritischen Philosophie ist, daß, ehe daran gegangen werde, Gott, das Wesen der Dinge u. s. f. zu erkennen, das Erkenntnißvermögen selbst vorher zu untersuchen sey, ob es solches zu leisten fähig sey; man müsse das Instrument vorher kennen lernen, ehe man die Arbeit unternehme, die vermittelst desselben zu Stande kommen soll; wenn es unzureichend sey, würde sonst alle Mühe vergebens verschwendet seyn. — Dieser Gedanke hat so plausibel geschienen, daß er die größte Bewunderung und Zustimmung erweckt, und das Erkennen aus seinem Interesse für die Gegenstände und dem Geschäfte mit denselben, auf sich selbst, auf das Formelle, zurückgeführt hat. Will man sich jedoch nicht mit Worten täuschen, so ist leicht zu sehen, daß wohl andere Instrumente sich auf sonstige Weise etwa untersuchen und beurtheilen lassen, als durch das Vornehmen der eigenthümlichen Arbeit, der sie bestimmt sind. Aber die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als erkennend geschehen; bei diesem sogenannten Werkzeuge heißt dasselbe untersuchen, nicht anders als es erkennen. Erkennen wollen aber, ehe man erkenne, ist eben so ungereimt, als der weise Vorsatz jenes Scholastikus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage.

Reinhold, der die Verworrenheit erkannt hat, die in solchem Beginnen herrscht, hat zur Abhülfe vorgeschlagen, vorläufig mit einem hypothetischen und problematischen Philosophiren anzufangen, und in demselben, man weiß nicht wie, fortzumachen, bis sich weiterhin etwa ergebe, daß man

auf solchem Wege zum Urwahren gelangt sey. Näher betrachtet liefe dieser Weg auf das Gewöhnliche hinaus, nämlich auf die Analyse einer empirischen Grundlage oder einer in eine Definition gebrachten vorläufigen Annahme. Es ist nicht zu verkennen, daß ein richtiges Bewußtseyn darin liegt, den gewöhnlichen Gang der Voraussetzungen und Vorläufigkeiten für ein hypothetisches und problematisches Verfahren zu erklären. Aber diese richtige Einsicht ändert die Beschaffenheit solches Verfahrens nicht, sondern spricht das Unzureichende desselben sogleich aus.

§. 11.

Näher kann das Bedürfniß der Philosophie dahin bestimmt werden, daß indem der Geist als fühlend und anschauend Sinnliches, als Phantasie Bilder, als Wille Zwecke u. s. f. zu Gegenständen hat, er im Gegensatze oder blos im Unterschiede von diesen Formen seines Daseyns und seiner Gegenstände, auch seiner höchsten Innerlichkeit, dem Denken, Befriedigung verschaffe und das Denken zu seinem Gegenstande gewinne. So kommt er zu sich selbst, im tiefsten Sinne des Worts, denn sein Princip, seine unvermischte Selbstheit ist das Denken. In diesem seinem Geschäfte aber geschieht es, daß das Denken sich in Widersprüche verwickelt, d. i. sich in die feste Nichtidentität der Gedanken verliert, somit sich selbst nicht erreicht, vielmehr in seinem Gegentheil befangen bleibt. Das höhere Bedürfniß geht gegen dieß Resultat des nur verständigen Denkens und ist darin begründet, daß das Denken nicht von sich läßt, sich auch in diesem bewußten Verluste seines Beisichseyns getreu bleibt, „auf daß es überwinde," im Denken selbst die Auflösung seiner eigenen Widersprüche vollbringe.

Die Einsicht, daß die Natur des Denkens selbst die Dialektik ist, daß es als Verstand in das Negative seiner selbst, in den Widerspruch, gerathen muß, macht eine Hauptseite der

Logik aus. Das Denken verzweifelnd, aus ſich auch die Auflöſung des Widerſpruchs, in den es ſich ſelbſt geſetzt, leiſten zu können, kehrt zu den Auflöſungen und Beruhigungen zurück, welche dem Geiſte in andern ſeiner Weiſen und Formen zu Theil geworden ſind. Das Denken hätte jedoch bei dieſer Rückkehr nicht nöthig, in die Miſologie zu verfallen, von welcher Plato bereits die Erfahrung vor ſich gehabt hat, und ſich polemiſch gegen ſich ſelbſt zu benehmen, wie dieß in der Behauptung des ſogenannten unmittelbaren Wiſſens als der ausſchließenden Form des Bewußtſeyns der Wahrheit geſchieht.

§. 12.

Die aus dem genannten Bedürfniſſe hervorgehende Entſtehung der Philoſophie hat die Erfahrung, das unmittelbare und raiſonnirende Bewußtſeyn, zum Ausgangspunkte. Dadurch als einen Reiz erregt, benimmt ſich das Denken weſentlich ſo, daß es über das natürliche, ſinnliche und raiſonnirende Bewußtſeyn ſich erhebt, in das unvermiſchte Element ſeiner ſelbſt, und ſich ſo zunächſt ein ſich entfernendes, negatives Verhältniß zu jenem Anfange giebt. Es findet ſo in ſich, in der Idee des allgemeinen Weſens dieſer Erſcheinungen, zunächſt ſeine Befriedigung; dieſe Idee (das Abſolute, Gott,) kann mehr oder weniger abſtrakt ſeyn. Umgekehrt, bringen die Erfahrungswiſſenſchaften den Reiz mit ſich, die Form zu beſiegen, in welcher der Reichthum ihres Inhalts als ein nur Unmittelbares und Gefundenes, nebeneinander geſtelltes Vielfaches, daher überhaupt Zufälliges geboten wird, und dieſen Inhalt zur Nothwendigkeit zu erheben, — dieſer Reiz reißt das Denken aus jener Allgemeinheit und der nur an ſich gewährten Befriedigung heraus, und treibt es zur Entwickelung von ſich aus. Dieſe iſt einerſeits nur ein Aufnehmen des Inhalts und ſeiner vorgelegten Beſtimmungen, und giebt demſelben zugleich andererſeits die Geſtalt, frei im Sinne des urſprüngli-

chen Denkens nur nach der Nothwendigkeit der Sache selbst hervorzugehen.

Von dem Verhältnisse der Unmittelbarkeit und Vermittelung im Bewußtseyn ist unten ausdrücklich und ausführlicher zu sprechen. Es ist hier nur vorläufig darauf aufmerksam zu machen, daß wenn beide Momente auch als unterschieden erscheinen, keines von beiden fehlen kann, und daß sie in unzertrennlicher Verbindung sind. — So enthält das Wissen von Gott wie von allem Uebersinnlichen überhaupt, wesentlich eine Erhebung über die sinnliche Empfindung oder Anschauung; es enthält damit ein negatives Verhalten gegen dieß Erste, darin aber die Vermittlung. Denn Vermittlung ist ein Anfangen und ein Fortgegangenseyn zu einem Zweiten, so daß dieß Zweite nur ist, insofern zu demselben von einem gegen dasselbe Andern gekommen worden ist. Damit aber ist das Wissen von Gott gegen jene empirische Seite nicht weniger selbstständig, ja es giebt sich seine Selbstständigkeit wesentlich durch diese Negation und Erhebung. — Wenn die Vermittlung zur Bedingtheit gemacht und einseitig herausgehoben wird, so kann man sagen, aber es ist nicht viel damit gesagt, die Philosophie verdanke der Erfahrung (dem Aposteriorischen) ihre erste Entstehung, — in der That ist das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen, — so sehr als man das Essen den Nahrungsmitteln verdanke, denn ohne diese könnte man nicht essen; das Essen wird freilich in diesem Verhältnisse als undankbar vorgestellt, denn es ist das Verzehren desjenigen, dem es sich selbst verdanken soll. Das Denken ist in diesem Sinne nicht weniger undankbar.

Die eigne aber in sich reflektirte, daher in sich vermittelte Unmittelbarkeit des Denkens (das Apriorische) ist die Allgemeinheit, sein Bei-sich-seyn überhaupt; in ihr ist es befriedigt in sich, und insofern ist ihm die Gleichgültigkeit

gegen die Besonderung, damit aber gegen seine Entwickelung, angestammt. Wie die Religion, ob entwickelter oder ungebildeter, zum wissenschaftlichen Bewußtseyn ausgebildet oder im unbefangenen Glauben und Herzen gehalten, dieselbe intensive Natur der Befriedigung und Beseligung besitzt. Wenn das Denken bei der Allgemeinheit der Ideen stehen bleibt, — wie nothwendig in den ersten Philosophieen (z. B. dem Seyn der eleatischen Schule, dem Werden Heraklits u. dergl.) der Fall ist, wird ihm mit Recht Formalismus vorgeworfen; auch bei einer entwickelten Philosophie kann es geschehen, daß nur die abstrakten Sätze oder Bestimmungen, z. B. daß im Absoluten Alles Eins, die Identität des Subjektiven und Objektiven, aufgefaßt und beim Besondern nur dieselben wiederholt werden. In Beziehung auf die erste abstrakte Allgemeinheit des Denkens hat es einen richtigen und gründlichen Sinn, daß der Erfahrung die Entwickelung der Philosophie zu verdanken ist. Die empirischen Wissenschaften bleiben einerseits nicht bei dem Wahrnehmen der Einzelnheiten der Erscheinung stehen, sondern denkend haben sie der Philosophie den Stoff entgegen gearbeitet, indem sie die allgemeinen Bestimmungen, Gattungen und Gesetze finden; sie vorbereiten so jenen Inhalt des Besondern dazu, in die Philosophie aufgenommen werden zu können. Andererseits enthalten sie damit die Nöthigung für das Denken selbst zu diesen konkreten Bestimmungen fortzugehen. Das Aufnehmen dieses Inhalts, in dem durch das Denken die noch anklebende Unmittelbarkeit und das Gegebenseyn aufgehoben wird, ist zugleich ein Entwickeln des Denkens aus sich selbst. Indem die Philosophie so ihre Entwickelung den empirischen Wissenschaften verdankt, giebt sie deren Inhalte die wesentlichste Gestalt der Freiheit (des Aprioriſchen) des Denkens und die Bewährung der Nothwendigkeit, statt der Beglaubigung des Vorfindens

und der erfahrnen Thatsache, daß die Thatsache zur Darstellung und Nachbildung der ursprünglichen und vollkommen selbstständigen Thätigkeit des Denkens werde.

§. 13.

In der eigenthümlichen Gestalt äußerlicher Geschichte wird die Entstehung und Entwickelung der Philosophie als Geschichte dieser Wissenschaft vorgestellt. Diese Gestalt giebt den Entwickelungs-Stufen der Idee die Form von zufälliger Aufeinanderfolge und etwa von bloßer Verschiedenheit der Principien und ihrer Ausführungen in ihren Philosophieen. Der Werkmeister aber dieser Arbeit von Jahrtausenden ist der Eine lebendige Geist, dessen denkende Natur es ist, das, was er ist, zu seinem Bewußtseyn zu bringen, und indem dieß so Gegenstand geworden, zugleich schon darüber erhoben und eine höhere Stufe in sich zu seyn. Die Geschichte der Philosophie zeigt an den verschieden erscheinenden Philosophieen Theils nur Eine Philosophie auf verschiedenen Ausbildungs-Stufen auf, Theils daß die besondern Principien, deren eines einem System zu Grunde lag, nur Zweige eines und desselben Ganzen sind. Die der Zeit nach letzte Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Philosophieen und muß daher die Principien Aller enthalten; sie ist darum, wenn sie anders Philosophie ist, die entfaltetste, reichste und konkreteste.

Bei dem Anschein der so vielen, verschiedenen Philosophieen muß das Allgemeine und Besondere seiner eigentlichen Bestimmung nach unterschieden werden. Das Allgemeine formell genommen und neben das Besondere gestellt, wird selbst auch zu etwas Besonderem. Solche Stellung würde bei Gegenständen des gemeinen Lebens von selbst als unangemessen und ungeschickt auffallen, wie wenn z. B. einer, der Obst verlangte, Kirschen, Birnen, Trauben u. s. f., ausschlüge, weil sie Kirschen, Birnen, Trauben, nicht aber Obst seyen. In Ansehung der Philosophie aber läßt man es sich zu, die

BIBLIOTECA NAZIONALE ROMA

Verschmähung derselben damit zu rechtfertigen, weil es so verschiedene Philosophieen gebe, und jede nur eine Philosophie, nicht die Philosophie sey, — als ob nicht auch die Kirschen Obst wären. Es geschieht auch, daß eine solche, deren Princip das Allgemeine ist, neben solche, deren Princip ein besonderes ist, ja sogar neben Lehren, die versichern, daß es gar keine Philosophie gebe, gestellt wird, in dem Sinne, daß beides nur verschiedene Ansichten der Philosophie seyen, etwa wie wenn Licht und Finsterniß nur zwei verschiedene Arten des Lichtes genannt würden.

§. 14.

Dieselbe Entwickelung des Denkens, welche in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird, wird in der Philosophie selbst dargestellt, aber befreit von jener geschichtlichen Aeußerlichkeit, rein im Elemente des Denkens. Der freie und wahrhafte Gedanke ist in sich konkret, und so ist er Idee, und in seiner ganzen Allgemeinheit die Idee oder das Absolute. Die Wissenschaft desselben ist wesentlich System, weil das Wahre als konkret nur als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und haltend, d. i. als Totalität ist, und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Nothwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen seyn kann.

Ein Philosophiren ohne System kann nichts Wissenschaftliches seyn; außerdem daß solches Philosophiren für sich mehr eine subjektive Sinnesart ausdrückt, ist es seinem Inhalte nach zufällig. Ein Inhalt hat allein als Moment des Ganzen seine Rechtfertigung, außer demselben aber eine unbegründete Voraussetzung oder subjektive Gewißheit; viele philosophische Schriften beschränken sich darauf, auf solche Weise nur Gesinnungen und Meinungen auszusprechen. — Unter einem Systeme wird fälschlich eine Philosophie von einem beschränkten von andern unterschiedenen Princip ver-

ſtanden; es iſt im Gegentheil Princip wahrhafter Philoſophie, alle beſondern Principien in ſich zu enthalten.

§. 15.

Jeder der Theile der Philoſophie iſt ein philoſophiſches Ganzes, ein ſich in ſich ſelbſt ſchließender Kreis, aber die philoſophiſche Idee iſt darin in einer beſondern Beſtimmtheit oder Elemente. Der einzelne Kreis durchbricht darum, weil er in ſich Totalität iſt, auch die Schranke ſeines Elements und begründet eine weitere Sphäre; das Ganze ſtellt ſich daher als ein Kreis von Kreiſen dar, deren jeder ein nothwendiges Moment iſt, ſo daß das Syſtem ihrer eigenthümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenſo in jedem Einzelnen erſcheint.

§. 16.

Als Encyklopädie wird die Wiſſenſchaft nicht in der ausführlichen Entwicklung ihrer Beſonderung dargeſtellt, ſondern iſt auf die Anfänge und die Grundbegriffe der beſondern Wiſſenſchaften zu beſchränken.

Wie viel von den beſondern Theilen dazu gehöre, eine beſondre Wiſſenſchaft zu konſtituiren, iſt inſoweit unbeſtimmt, als der Theil nur nicht ein vereinzeltes Moment, ſondern ſelbſt eine Totalität ſeyn muß, um ein Wahres zu ſeyn. Das Ganze der Philoſophie macht daher wahrhaft Eine Wiſſenſchaft aus, aber ſie kann auch als ein Ganzes von mehreren beſondern Wiſſenſchaften angeſehen werden. — Die philoſophiſche Encyklopädie unterſcheidet ſich von einer andern gewöhnlichen Encyklopädie dadurch, daß dieſe etwa ein Aggregat der Wiſſenſchaften ſeyn ſoll, welche zufälliger und empiriſcher Weiſe aufgenommen und worunter auch ſolche ſind, die nur den Namen von Wiſſenſchaften tragen, ſonſt aber ſelbſt eine bloße Sammlung von Kentniſſen ſind. Die Einheit, in welche in ſolchem Aggregate die Wiſſenſchaften zuſammen gebracht werden, iſt, weil ſie äußerlich aufgenommen ſind, gleichfalls eine äußerliche, — eine Ordnung.

Dieſe muß aus demſelben Grunde, zudem da auch die Materialien zufälliger Natur ſind, ein Verſuch bleiben, und immer unpaſſende Seiten zeigen. — Außerdem denn, daß die philoſophiſche Encyklopädie 1) bloße Aggregate von Kenntniſſen', — wie z. B. die Philologie zunächſt erſcheint, ausſchließt, ſo auch ohnehin 2) ſolche, welche die bloße Willkühr zu ihrem Grunde haben, wie z. B. die Heraldik; Wiſſenſchaften der letztern Art ſind die durch und durch poſitiven. 3) Andere Wiſſenſchaften werden auch poſitive genannt, welche jedoch einen rationellen Grund und Anfang haben. Dieſer Beſtandtheil gehört der Philoſophie an; die poſitive Seite aber bleibt ihnen eigenthümlich. Das Poſitive der Wiſſenſchaften iſt von verſchiedener Art: 1) ihr an ſich rationeller Anfang geht in das Zufällige dadurch über, daß ſie das Allgemeine in die empiriſche Einzelnheit und Wirklichkeit herunterzuführen haben. In dieſem Felde der Veränderlichkeit und Zufälligkeit kann nicht der Begriff, ſondern können nur Gründe geltend gemacht werden. Die Rechtswiſſenſchaft z. B., oder das Syſtem der direkten und indirekten Abgaben, erfordern letzte genaue Entſcheidungen, die außer dem An- und für ſich Beſtimmtſeyn des Begriffes liegen und daher eine Breite für die Beſtimmung zulaſſen, die nach einem Grunde ſo und nach einem andern anders gefaßt werden kann und keines ſichern Letzten fähig iſt. Ebenſo verläuft ſich die Idee der Natur in ihrer Vereinzelung in Zufälligkeiten, und die Naturgeſchichte, Erdbeſchreibung, Medicin u. ſ. f. geräth in Beſtimmungen der Exiſtenz, in Arten und Unterſchiede, die von äußerlichem Zufall und vom Spiele, nicht durch Vernunft beſtimmt ſind. Auch die Geſchichte gehört hieher inſofern die Idee ihr Weſen, deren Erſcheinung aber in der Zufälligkeit und im Felde der Willkühr iſt. 2) Solche Wiſſenſchaften ſind auch inſofern poſitiv, als ſie ihre Beſtimmungen nicht

für endlich erkennen, noch den Uebergang derselben und ihrer ganzen Sphäre in eine höhere aufzeigen, sondern sie für schlechthin geltend annehmen. Mit dieser Endlichkeit der Form, wie die erste die Endlichkeit des Stoffes ist, hängt 3) die des Erkenntnißgrundes zusammen, welcher Theils das Raisonnement, Theils Gefühl, Glauben, Autorität Anderer, überhaupt die Autorität der innern oder äußern Anschauung ist. Auch die Philosophie, welche sich auf Anthropologie, Thatsachen des Bewußtseyns, innere Anschauung oder äußere Erfahrung gründen will, gehört hieher. Es kann noch seyn, daß blos die Form der wissenschaftlichen Darstellung empirisch ist, aber die sinnvolle Anschauung das, was nur Erscheinungen sind, so ordnet, wie die innere Folge des Begriffes ist. Es gehört zu solcher Empirie, daß durch die Entgegensetzung der Mannigfaltigkeit der zusammengestellten Erscheinungen die äußerlichen, zufälligen Umstände der Bedingungen sich aufheben, wodurch dann das Allgemeine vor den Sinn tritt. — Eine sinnige Experimental-Physik, Geschichte u. s. f. wird auf diese Weise die rationelle Wissenschaft der Natur und der menschlichen Begebenheiten und Thaten in einem äußerlichen, den Begriff abspiegelnden Bilde darstellen.

§. 17.

Für den Anfang, den die Philosophie zu machen hat, scheint sie im Allgemeinen ebenso mit einer subjektiven Voraussetzung wie die andern Wissenschaften zu beginnen, nämlich einen besondern Gegenstand, wie anderwärts Raum, Zahl u. s. f., so hier das Denken zum Gegenstande des Denkens machen zu müssen. Allein es ist dieß der freie Akt des Denkens sich auf den Standpunkt zu stellen, wo es für sich selber ist und sich hiemit seinen Gegenstand selbst erzeugt und giebt. Ferner muß der Standpunkt, welcher so als unmittelbarer erscheint, innerhalb der Wissenschaft sich zum Resultate, und

zwar zu ihrem letzten machen, in welchem sie ihren Anfang wieder erreicht und in sich zurückkehrt. Auf diese Weise zeigt sich die Philosophie als ein in sich zurückgehender Kreis, der keinen Anfang im Sinne anderer Wissenschaften hat, so daß der Anfang nur eine Beziehung auf das Subjekt, als welches sich entschließen will zu philosophiren, nicht aber auf die Wissenschaft als solche hat. — Oder was dasselbe ist, der Begriff der Wissenschaft und somit der erste, — und weil er der erste ist enthält er die Trennung, daß das Denken Gegenstand für ein (gleichsam äußerliches) philosophirendes Subjekt ist, — muß von der Wissenschaft selbst erfaßt werden. Dies ist sogar ihr einziger Zweck, Thun und Ziel, zum Begriffe ihres Begriffes, und so zu ihrer Rückkehr und Befriedigung zu gelangen.

§. 18.

Wie von einer Philosophie nicht eine vorläufige allgemeine Vorstellung gegeben werden kann, denn nur das Ganze der Wissenschaft ist die Darstellung der Idee, so kann auch ihre Eintheilung nur erst aus dieser begriffen werden; sie ist wie diese, aus der sie zu nehmen ist, etwas Antcipirtes. Die Idee aber erweist sich als das schlechthin mit sich identische Denken und dieß zugleich als die Thätigkeit, sich selbst um für sich zu seyn sich gegenüber zu stellen und in diesem Andern nur bei sich selbst zu seyn. So zerfällt die Wissenschaft in die drei Theile:

I. Die Logik, die Wissenschaft der Idee an und für sich.
II. Die Naturphilosophie als die Wissenschaft der Idee in ihrem Andernsseyn.
III. Die Philosophie des Geistes, als der Idee, die aus ihrem Andersseyn in sich zurückkehrt.

Oben §. 15. ist bemerkt, daß die Unterschiede der besondern philosophischen Wissenschaften nur Bestimmungen der Idee selbst sind, und diese es nur ist, die sich in diesen verschiedenen Elementen darstellt. In der Natur ist es nicht ein Anderes als die

Idee, welches erkannt würde, aber sie ist in der Form der Entäußerung, so wie im Geiste ebendieselbe als für sich seyend und an und für sich werdend. Eine solche Bestimmung, in der die Idee erscheint, ist zugleich ein fließendes Moment daher ist die einzelne Wissenschaft eben so sehr dieß, ihren Inhalt als seyenden Gegenstand, als auch dieß, unmittelbar darin seinen Uebergang in seinen höhern Kreis zu erkennen. Die Vorstellung der Eintheilung hat daher das Unrichtige, daß sie die besondern Theile oder Wissenschaften nebeneinander hinstellt, als ob sie nur ruhende und in ihrer Unterscheidung substantielle, wie Arten, wären.

Erſter Theil.

Die Wiſſenſchaft der Logik.

Vorbegriff.

§. 19.

Die Logik iſt die Wiſſenſchaft der reinen Idee, das iſt, der Idee im abſtrakten Elemente des Denkens.

Es gilt von dieſer, wie von andern in dieſem Vorbegriffe enthaltenen Beſtimmungen daſſelbe, was von den über die Philoſophie überhaupt vorausgeſchickten Begriffen gilt, daß ſie aus und nach der Ueberſicht des Ganzen geſchöpfte Beſtimmungen ſind.

Man kann wohl ſagen, daß die Logik die Wiſſenſchaft des Denkens, ſeiner Beſtimmungen und Geſetze ſey, aber das Denken als ſolches macht nur die allgemeine Beſtimmtheit oder das Element aus, in der die Idee als logiſche iſt. Die Idee iſt das Denken nicht als formales, ſondern als die ſich entwickelnde Totalität ſeiner eigenthümlichen Beſtimmungen und Geſetze, die es ſich ſelbſt giebt, nicht ſchon hat und in ſich vorfindet.

Die Logik iſt inſofern die ſchwerſte Wiſſenſchaft, als ſie es nicht mit Anſchauungen, nicht einmal wie die Geometrie mit abſtrakten ſinnlichen Vorſtellungen, ſondern mit reinen Abſtraktionen, zu thun hat und eine Kraft und Geübtheit erfordert ſich in den reinen Gedanken zurückzuziehen, ihn feſtzuhalten und in ſolchem ſich zu bewegen. Auf der andern

Seite könnte sie als die leichteste angesehen werden, weil der Inhalt nichts als das eigene Denken und dessen geläufige Bestimmungen, und diese zugleich die einfachsten und das Elementarische sind. Sie sind auch das Bekannteste, Seyn, Nichts u. s. f. Bestimmtheit, Größe u. s. w. Ansichseyn, Fürsichseyn, Eines, Vieles u. s. w. Diese Bekanntschaft erschwert jedoch eher das logische Studium; eines Theils wird es leicht der Mühe nicht werth gehalten, mit solchem Bekannten sich noch zu beschäftigen; andern Theils ist es darum zu thun, auf ganz andere, ja selbst entgegengesetzte Weise damit bekannt zu werden, als man es schon ist.

Der Nutzen der Logik betrifft das Verhältniß zum Subjekt, inwiefern es sich eine gewisse Bildung zu andern Zwecken giebt. Die Bildung desselben durch die Logik besteht darin, daß es im Denken geübt wird, weil diese Wissenschaft Denken des Denkens ist, und daß es die Gedanken und auch als Gedanken in den Kopf bekommt. — Insofern aber das Logische die absolute Form der Wahrheit und noch mehr als dieß auch die reine Wahrheit selbst ist, ist es ganz etwas Anderes als bloß etwas Nützliches. Aber wie das Vortrefflichste das Freiste und Selbstständigste auch das Nützlichste ist, so kann auch das Logische so gefaßt werden. Sein Nutzen ist dann noch anders anzuschlagen, als bloß die formelle Uebung des Denkens zu seyn.

Zusatz 1. Die erste Frage ist: was ist der Gegenstand unserer Wissenschaft? Die einfachste und verständlichste Antwort auf diese Frage ist die, daß die Wahrheit dieser Gegenstand ist. Wahrheit ist ein hohes Wort und die noch höhere Sache. Wenn der Geist und das Gemüth des Menschen noch gesund sind, so muß diesem dabei sogleich die Brust höher schlagen. Es tritt dann aber auch alsbald das Aber auf, ob wir auch die Wahrheit zu erkennen vermögen. Es scheint eine Unangemessenheit statt zu finden zwischen uns beschränkten Menschen und

der an und für ſich ſeyenden Wahrheit und es entſteht die Frage nach der Brücke zwiſchen dem Endlichen und dem Unendlichen. Gott iſt die Wahrheit: wie ſollen wir ihn erkennen? Die Tugenden der Demuth und der Beſcheidenheit ſcheinen mit ſolchem Vorhaben im Widerſpruch zu ſtehen. — Man frägt dann aber auch danach, ob die Wahrheit erkannt werden könne, um eine Rechtfertigung dafür zu finden, daß man in der Gemeinheit ſeiner endlichen Zwecke fortlebt. Mit ſolcher Demuth iſt es dann nicht weit her. Solche Sprache: wie ſoll ich armer Erdenwurm das Wahre zu erkennen vermögen? — iſt vergangen; an deren Stelle iſt der Dünkel und die Einbildung getreten und man hat ſich eingebildet unmittelbar im Wahren zu ſeyn. — Man hat der Jugend eingeredet, ſie beſitze das Wahre (in der Religion und im Sittlichen) ſchon wie ſie geht und ſteht. Insbeſondere hat man auch in dieſer Rückſicht geſagt, die ſämmtlichen Erwachſenen ſeien verſunken, verholzt und verknöchert in der Unwahrheit. Der Jugend ſei die Morgenröthe erſchienen, die ältere Welt aber befinde ſich in Sumpf und Moraſt des Tages. Die beſonderen Wiſſenſchaften hat man dabei als etwas bezeichnet, das allerdings erworben werden müſſe, aber als bloßes Mittel für äußere Lebenszwecke. Hier iſt es alſo nicht Beſcheidenheit, welche von der Erkenntniß und vom Studium der Wahrheit abhält, ſondern die Ueberzeugung, daß man die Wahrheit ſchon an und für ſich beſitze. Die Aeltern ſetzen nun allerdings ihre Hoffnung auf die Jugend, denn ſie ſoll die Welt und die Wiſſenſchaft fortſetzen. Aber dieſe Hoffnung wird nur auf die Jugend geſetzt, inſofern ſie nicht bleibt wie ſie iſt, ſondern die ſaure Arbeit des Geiſtes übernimmt.

Es giebt noch eine andere Geſtalt der Beſcheidenheit gegen die Wahrheit. Dieſes iſt die Vornehmheit gegen die Wahrheit, die wir bei Pilatus ſehen, Chriſtus gegenüber. Pilatus fragte: was iſt Wahrheit? in dem Sinne deſſen, der mit Allem fertig geworden iſt, dem nichts mehr Bedeutung hat, in dem Sinn in

welchem Salomon sagt: Alles ist eitel. — Hier bleibt nur die subjektive Eitelkeit übrig.

Ferner noch steht der Erkenntniß der Wahrheit die Furchtsamkeit entgegen. Dem trägen Geist fällt leicht ein zu sagen: so sey es nicht gemeint, daß es mit den Philosophiren Ernst werden solle. Man hört so wohl auch Logik, aber diese soll uns so lassen wie wir sind. Man meint, wenn das Denken über den gewöhnlichen Kreis der Vorstellungen hinaus gehe, so gehe es zu bösen Häusern; man vertraue sich da einem Meere an, auf dem man von den Wellen des Gedankens da und dorthin geschlagen werde und am Ende doch wieder auf der Sandbank dieser Zeitlichkeit anlange, die man für nichts und wieder nichts verlassen habe. Was bei solcher Ansicht herauskömmt, das sieht man in der Welt. Man kann sich mancherlei Geschicklichkeiten und Kenntnisse erwerben, ein routinirter Beamter werden und sich sonst für seine besondern Zwecke ausbilden. Aber ein Anderes ist es, daß man seinen Geist auch für das Höhere bildet und um dasselbe sich bemüht. Man darf hoffen, daß in unserer Zeit ein Verlangen nach etwas Besserem in der Jugend aufgegangen ist und daß diese sich nicht blos mit dem Stroh der äußern Erkenntniß begnügen will.

Zusatz 2. Daß das Denken der Gegenstand der Logik sey, darüber ist man allgemein einverstanden. Vom Denken aber kann man eine sehr geringe und auch eine sehr hohe Meinung haben. So sagt man einerseits: dieß ist nur ein Gedanke — und meint damit, daß der Gedanke nur subjektiv, willkührlich und zufällig, nicht aber die Sache selbst, das Wahre und Wirkliche sey. Andrerseits kann man aber auch eine hohe Meinung vom Gedanken haben und denselben so fassen, daß nur er allein das Höchste, die Natur Gottes erreicht und daß mit den Sinnen nichts von Gott zu erkennen sey. Man sagt, Gott sey Geist und wolle im Geist und in der Wahrheit angebetet werden. Das Empfundene aber und Sinnliche geben

wir zu, ſey nicht das Geiſtige, ſondern das Innerſte deſſelben ſey der Gedanke und nur der Geiſt könne den Geiſt erkennen. Der Geiſt kann ſich zwar (z. B. in der Religion) auch fühlend verhalten, aber ein Anderes iſt das Gefühl als ſolches, die Weiſe des Gefühls und ein Anderes der Inhalt deſſelben. Das Gefühl als ſolches iſt überhaupt die Form des Sinnlichen, welches wir mit den Thieren gemein haben. Dieſe Form kann dann wohl des konkreten Inhalts ſich bemächtigen, aber dieſer Inhalt kömmt dieſer Form nicht zu; die Form des Gefühls iſt die niedrigſte Form für den geiſtigen Inhalt. Dieſer Inhalt, Gott ſelbſt, iſt nur in ſeiner Wahrheit im Denken und als Denken. In dieſem Sinne iſt alſo der Gedanke nicht blos nur Gedanke, ſondern iſt vielmehr die höchſte und genau betrachtet die einzige Weiſe, in der das Ewige und an und für ſich Seyende gefaßt werden kann. —

Wie vom Gedanken, ſo kann man auch von der Wiſſenſchaft des Gedankens eine hohe und eine geringe Meinung haben. Denken, meint man, kann jeder ohne Logik, wie verdauen ohne Studium der Phyſiologie. Habe man auch Logik ſtudirt, ſo denke man doch nach wie vor, vielleicht methodiſcher, doch mit wenig Aenderung. Wenn die Logik kein anderes Geſchäft hätte, als mit der Thätigkeit des blos formellen Denkens bekannt zu machen, ſo brächte ſie freilich nichts hervor, was man nicht ſonſt auch ſchon eben ſo gut gethan hätte. Die frühere Logik hatte in der That auch nur dieſe Stellung. Uebrigens gereicht auch die Kenntniß des Denkens als bloß ſubjektiver Thätigkeit dem Menſchen ſchon zur Ehre und hat Intereſſe für ihn; dadurch daß der Menſch weiß, was er iſt und was er thut, unterſcheidet er ſich vom Thiere. — Andererſeits hat nun aber auch die Logik als Wiſſenſchaft des Denkens einen hohen Standpunkt, inſofern der Gedanke allein das Höchſte, das Wahre zu erfahren vermag. Wenn alſo die Wiſſenſchaft der Logik das Denken in ſeiner Thätigkeit und ſeiner Produktion

betrachtet (und das Denken ist nicht inhaltlose Thätigkeit, denn es producirt Gedanken und den Gedanken), so ist der Inhalt überhaupt die übersinnliche Welt und die Beschäftigung mit derselben das Verweilen in dieser Welt. Die Mathematik hat es mit den Abstraktionen der Zahl und des Raumes zu thun; diese sind aber noch ein Sinnliches, obschon das abstrakt Sinnliche und Daseynlose. Der Gedanke nimmt auch Abschied von diesem letzten Sinnlichen und ist frei bei sich selbst, entsagt der äußerlichen und innerlichen Sinnlichkeit, entfernt alle besondern Interessen und Neigungen. Insofern die Logik diesen Boden hat, haben wir würdiger von ihr zu denken, als man gewöhnlich zu thun pflegt.

Zusatz 3. Das Bedürfniß die Logik in einem tieferen Sinne als dem der Wissenschaft des blos formellen Denkens zu erfassen, ist veranlaßt durch das Interesse der Religion, des Staats, des Rechts und der Sittlichkeit. Man hat früher beim Denken nichts Arges gehabt, frisch vom Kopfe weg gedacht. Man dachte über Gott, Natur und Staat und hatte die Ueberzeugung, nur durch Gedanken komme man dazu, zu erkennen, was die Wahrheit sey, nicht durch die Sinne, oder durch ein zufälliges Vorstellen und Meinen. Indem man so fort dachte, ergab es sich aber, daß die höchsten Verhältnisse im Leben dadurch kompromittirt wurden. Durch das Denken war dem Positiven seine Macht genommen. Staatsverfassungen fielen dem Gedanken zum Opfer, die Religion ist vom Gedanken angegriffen, feste religiöse Vorstellungen, die schlechthin als Offenbarungen galten, sind untergraben worden und der alte Glaube wurde in vielen Gemüthern umgestürzt. So stellten sich z. B. die griechischen Philosophen der alten Religion entgegen und vernichteten die Vorstellungen derselben. Daher wurden Philosophen verbannt und getödtet wegen Umsturzes der Religion und des Staats, welche beide wesentlich zusammenhingen. So machte sich das Denken in der Wirklichkeit geltend und übte die ungeheuerste Wirksamkeit. Da-

durch wurde man aufmerkſam auf dieſe Macht des Denkens, fing an ſeine Anſprüche näher zu unterſuchen und wollte gefunden haben, daß es ſich zu viel anmaaße und nicht zu leiſten vermöge, was es unternommen. Anſtatt das Weſen Gottes, der Natur und des Geiſtes, überhaupt anſtatt die Wahrheit zu erkennen, habe daſſelbe den Staat und die Religion umgeſtürzt. Es wurde deshalb eine Rechtfertigung des Denkens über ſeine Reſultate verlangt und die Unterſuchung über die Natur des Denkens und ſeine Berechtigung iſt es, welche in der neuern Zeit zum großen Theil das Intereſſe der Philoſophie ausgemacht hat.

§. 20.

Nehmen wir das Denken in ſeiner am nächſten liegenden Vorſtellung auf, ſo erſcheint es α) zunächſt in ſeiner gewöhnlichen ſubjektiven Bedeutung, als eine der geiſtigen Thätigkeiten oder Vermögen neben andern, der Sinnlichkeit, Anſchauen, Phantaſie u. ſ. f., Begehren, Wollen u. ſ. f. Das Produkt deſſelben, die Beſtimmtheit oder Form des Gedankens, iſt das Allgemeine, Abſtrakte überhaupt. Das Denken als die Thätigkeit, iſt ſomit das thätige Allgemeine, und zwar das ſich bethätigende, indem die That, das Hervorgebrachte, eben das Allgemeine iſt. Das Denken als Subjekt vorgeſtellt iſt Denkendes, und der einfache Ausdruck des exiſtirenden Subjekts als Denkenden iſt Ich.

Die hier und in den nächſtfolgenden §§. angegebenen Beſtimmungen ſind nicht als Behauptungen und meine Meinungen über das Denken zu nehmen; jedoch da in dieſer vorläufigen Weiſe keine Ableitung oder Beweis Statt finden kann, mögen ſie als Fakta gelten; ſo daß in dem Bewußtſeyn eines jeden, wenn er Gedanken habe und ſie betrachte, es ſich empiriſch vorfinde, daß der Charakter der Allgemeinheit und ſo gleichfalls die nachfolgenden Beſtimmungen darin vorhanden ſeyen. Eine bereits vorhandene Bildung der Auf-

merksamkeit und der Abstraktion wird allerdings zur Beobachtung von Faktis seines Bewußtseyns und seiner Vorstellungen erfordert.

Schon in dieser vorläufigen Exposition kommt der Unterschied von Sinnlichem, Vorstellung und Gedanken zur Sprache; er ist durchgreifend für das Fassen der Natur und der Arten des Erkennens; es wird daher zur Erläuterung dienen, diesen Unterschied auch hier schon bemerklich zu machen. — Für das Sinnliche wird zunächst sein äußerlicher Ursprung, die Sinne oder Sinneswerkzeuge, zur Erklärung genommen. Allein die Nennung des Werkzeuges giebt keine Bestimmung für das, was damit erfaßt wird. Der Unterschied des Sinnlichen vom Gedanken ist darein zu setzen, daß die Bestimmung von jenem die Einzelnheit ist, und indem das Einzelne (ganz abstrakt das Atome) auch im Zusammenhange steht, so ist das Sinnliche ein Außereinander, dessen nähere abstrakte Formen das Neben- und das Nacheinander sind. — Das Vorstellen hat solchen sinnlichen Stoff zum Inhalte aber in die Bestimmung des Meinigen, daß solcher Inhalt in Mir ist, und der Allgemeinheit, der Beziehung auf sich, der Einfachheit, gesetzt. — Außer dem Sinnlichen hat jedoch die Vorstellung auch Stoff zum Inhalt, der aus dem selbstbewußten Denken entsprungen, wie die Vorstellungen vom Rechtlichen, Sittlichen, Religiösen, auch vom Denken selbst, und es fällt nicht so leicht auf, worin der Unterschied solcher Vorstellungen von den Gedanken solchen Inhalts zu setzen sey. Hier ist sowohl der Inhalt Gedanke, als auch die Form der Allgemeinheit vorhanden ist, welche schon dazu gehört, daß ein Inhalt in Mir, überhaupt daß er Vorstellung sey. Die Eigenthümlichkeit der Vorstellung aber ist im Allgemeinen auch in dieser Rücksicht darein zu setzen, daß in ihr solcher Inhalt gleichfalls vereinzelt steht. Recht, rechtliche und dergleichen Bestimmungen stehen zwar nicht im sinnlichen

Außereinander des Raums. Der Zeit nach erſcheinen ſie wohl etwa nacheinander, ihr Inhalt ſelbſt wird jedoch nicht als von der Zeit behaftet, in ihr vorübergehend und veränderlich vorgeſtellt. Aber ſolche an ſich geiſtige Beſtimmungen ſtehen gleichfalls vereinzelt in weitem Boden der innern abſtrakten Allgemeinheit des Vorſtellens überhaupt. Sie ſind in dieſer Vereinzelung einfach; Recht, Pflicht, Gott. Die Vorſtellung bleibt nun entweder dabei ſtehen, daß das Recht Recht, Gott Gott iſt, — oder gebildeter giebt ſie Beſtimmungen an, z. B. daß Gott Schöpfer der Welt, allweiſe, allmächtig u. ſ. f. iſt; hier werden ebenſo mehrere vereinzelte einfache Beſtimmungen aneinander gereiht, welche der Verbindung ungeachtet, die ihnen in ihrem Subjekte angewieſen iſt, außereinander bleiben. Die Vorſtellung trifft hier mit dem Verſtande zuſammen, der ſich von jener nur dadurch unterſcheidet, daß er Verhältniſſe von Allgemeinem und Beſonderm oder von Urſache und Wirkung u. ſ. f. und dadurch Beziehungen der Nothwendigkeit unter den iſolirten Beſtimmungen der Vorſtellung ſetzt, da dieſe ſie in ihrem unbeſtimmten Raume durch das bloße Auch verbunden nebeneinander beläßt. — Der Unterſchied von Vorſtellung und von Gedanken hat die nähere Wichtigkeit, weil überhaupt geſagt werden kann, daß die Philoſophie nichts Anderes thue, als die Vorſtellungen in Gedanken zu verwandeln, — aber freilich fernerhin den bloßen Gedanken in den Begriff.

Uebrigens wenn für das Sinnliche die Beſtimmungen der Einzelnheit und des Außereinander angegeben worden, ſo kann noch hinzugefügt werden, daß auch dieſe ſelbſt wieder Gedanken und Allgemeine ſind; in der Logik wird es ſich zeigen, daß der Gedanke und das Allgemeine eben dieß iſt, daß er Er ſelbſt und ſein Anderes iſt, über dieſes übergreift und daß Nichts ihm entflieht. Indem die Sprache das Werk des Gedankens iſt, ſo kann auch in ihr nichts geſagt

werden, was nicht allgemein ist. Was ich nur meine, ist mein, gehört mir als diesem besondern Individuum an; wenn aber die Sprache nur Allgemeines ausdrückt, so kann ich nicht sagen, was ich nur meine. Und das Unsagbare, Gefühl, Empfindung, ist nicht das Vortrefflichste, Wahrste, sondern das Unbedeutendste, Unwahrste. Wenn ich sage, das Einzelne, dieses Einzelne, Hier, Jetzt, so sind dieß alles Allgemeinheiten; Alles und Jedes ist ein Einzelnes, Dieses, auch wenn es sinnlich ist, Hier, Jetzt. Ebenso wenn ich sage: Ich; meine ich Mich als diesen alle Andern ausschließenden, aber was ich sage, Ich, ist eben jeder; Ich, der alle Andern von sich ausschließt. — Kant hat sich des ungeschickten Ausdrucks bedient, daß Ich alle meine Vorstellungen, auch Empfindungen, Begierden, Handlungen u. s. f. begleite. Ich ist das an und für sich Allgemeine, und die Gemeinschaftlichkeit ist auch eine aber eine äußerliche Form der Allgemeinheit. Alle andern Menschen haben es mit mir gemeinsam, Ich zu seyn, wie es allen meinen Empfindungen, Vorstellungen u. s. f. gemeinsam ist, die Meinigen zu seyn. Ich aber abstrakt als solches ist die reine Beziehung auf sich selbst, in der vom Vorstellen, Empfinden, von jedem Zustand, wie von jeder Partikularität der Natur, des Talents, der Erfahrung u. s. f. abstrahirt ist. Ich ist insofern die Existenz der ganz abstrakten Allgemeinheit, das abstrakt Freie. Darum ist das Ich das Denken als Subjekt, und indem Ich zugleich in allen meinen Empfindungen, Vorstellungen, Zuständen u. s. f. bin, ist der Gedanke allenthalben gegenwärtig und durchzieht als Kategorie alle diese Bestimmungen.

Zusatz. Wenn wir vom Denken sprechen, so erscheint dasselbe zunächst als eine subjektive Thätigkeit, als ein Vermögen, deren wir vielerlei haben, wie z. B. Gedächtniß, Vorstellung, Willensvermögen u. dergl. Wäre das Denken blos eine subjek-

tive Thätigkeit und als ſolche Gegenſtand der Logik, ſo hätte dieſe wie andere Wiſſenſchaften ihren beſtimmten Gegenſtand. Er könnte dann als Willkühr erſcheinen, daß man das Denken zum Gegenſtand einer beſondern Wiſſenſchaft macht und nicht auch den Willen, die Phantaſie u. ſ. w. Daß dem Denken dieſe Ehre geſchieht, dieß möchte wohl darin ſeinen Grund haben, daß man demſelben eine gewiſſe Autorität zugeſteht und daſſelbe als das Wahrhafte des Menſchen, als dasjenige betrachtet, worin deſſen Unterſchied vom Thier beſteht. — Das Denken auch blos als ſubjektive Thätigkeit kennen zu lernen, iſt nicht ohne Intereſſe. Seine nähern Beſtimmungen wären dann Regeln und Geſetze, deren Kenntniß man durch die Erfahrung erwirbt. Das Denken in dieſem Verhältniß nach ſeinen Geſetzen betrachtet, iſt das, was ſonſt gewöhnlich den Inhalt der Logik ausmachte. Ariſtoteles iſt der Begründer dieſer Wiſſenſchaft. Er hatte die Kraft dem Denken zuzuweiſen, was ihm als ſolchem zukömmt. Unſer Denken iſt ſehr konkret, aber an dem mannigfaltigen Inhalt muß unterſchieden werden, was dem Denken oder der abſtrakten Form der Thätigkeit angehört. Ein leiſes geiſtiges Band, die Thätigkeit des Denkens, verknüpft allen dieſen Inhalt, und dieſes Band, dieſe Form als ſolche, hob Ariſtoteles hervor und beſtimmte ſie. Dieſe Logik des Ariſtoteles iſt bis auf den heutigen Tag das Logiſche, welches nur weiter ausgeſponnen iſt, vornehmlich von den Scholaſtikern des Mittelalters. Dieſe vermehrten den Stoff noch nicht, ſondern entwickelten denſelben nur weiter. Das Thun der neuern Zeit in Beziehung auf die Logik, beſteht vornehmlich nur einerſeits im Hinweglaſſen von vielen durch Ariſtoteles und die Scholaſtiker hervorgebildeten logiſchen Beſtimmungen und andererſeits im Aufpfropfen von vielem pſychologiſchen Stoff. Das Intereſſe bei dieſer Wiſſenſchaft iſt, das endliche Denken in ſeinem Verfahren kennen zu lernen und die Wiſſenſchaft iſt richtig, wenn ſie ihrem vorausgeſetzten Gegenſtand entſpricht. Die Beſchäftigung mit dieſer formellen Logik hat ohne

Zweifel ihren Nutzen; es wird dadurch, wie man zu sagen pflegt, der Kopf ausgeputzt; man lernt sich sammeln, lernt abstrahiren, während man im gewöhnlichen Bewußtseyn mit sinnlichen Vorstellungen zu thun hat, die sich durchkreuzen und verwirren. Bei der Abstraktion aber ist die Sammlung des Geistes auf einen Punkt vorhanden und es wird dadurch die Gewohnheit erworben, sich mit der Innerlichkeit zu beschäftigen. Die Bekanntschaft mit den Formen des endlichen Denkens kann man als Mittel für die Bildung zu den empirischen Wissenschaften gebrauchen, welche nach diesen Formen verfahren, und man hat in diesem Sinn die Logik als Instrumentallogik bezeichnet. Man kann nun zwar liberaler thun und sagen: die Logik sey nicht um des Nutzens, sondern um ihrer selbst willen zu studiren, denn das Vortreffliche sey nicht um des bloßen Nutzens willen zu suchen. Dieß ist nun zwar einerseits ganz richtig, andererseits ist aber auch das Vortreffliche das Nützlichste, denn es ist das Substantielle, das für sich feststeht und deshalb der Träger ist für die besondern Zwecke, die es befördert und zum Ziel bringt. Man muß die besondern Zwecke nicht als das Erste ansehen, aber das Vortreffliche befördert sie doch. So hat z. B. die Religion ihren absoluten Werth in sich selbst, zugleich werden die andern Zwecke durch dieselbe getragen und gehalten. Christus sagt: trachtet zuerst nach dem Reiche Gottes, so wird euch das Andere auch zufallen. — Die besondern Zwecke können nur erreicht werden, indem das An- und Für-sich-seyende erreicht wird.

§. 21.

β) Indem Denken als thätig in Beziehung auf Gegenstände genommen wird, — das Nachdenken über Etwas, so enthält das Allgemeine als solches Produkt seiner Thätigkeit den Werth der Sache, das Wesentliche, das Innere, das Wahre.

Es ist §. 5. der alte Glaube angeführt worden, daß, was das Wahrhafte an Gegenständen, Beschaffenheiten, Begebenheiten, das Innere, Wesentliche die Sache sey, auf welche es

ankommt, ſich nicht unmittelbar im Bewußtſeyn einfinde, nicht ſchon dieß ſey, was der erſte Anſchein und Einfall darbiete, ſondern daß man erſt darüber nachdenken müſſe, um zur wahrhaften Beſchaffenheit des Gegenſtandes zu gelangen und daß durch das Nachdenken dieß erreicht werde.

Zuſatz. Schon dem Kinde wird das Nachdenken geboten. Es wird ihm z. B. aufgegeben, Adjektive mit Subſtantiven zu verbinden. Hier hat es aufzumerken und zu unterſcheiden: es hat ſich einer Regel zu erinnern und den beſondern Fall danach einzurichten. Die Regel iſt nichts Anderes, als ein Allgemeines und dieſem Allgemeinen ſoll das Kind das Beſondere gemäß machen. — Wir haben ferner im Leben Zwecke. Dabei denken wir darüber nach, wodurch wir dieſelben erreichen können. Der Zweck iſt hier das Allgemeine, das Regierende und wir haben Mittel und Werkzeuge, deren Thätigkeit wir nach dem Zweck beſtimmen. — In ähnlicher Weiſe bethätigt ſich das Nachdenken bei moraliſchen Verhältniſſen. Nachdenken heißt hier ſich des Rechten, der Pflicht erinnern, nach welchem Allgemeinen, als der feſtſtehenden Regel, wir unſer beſonderes Benehmen in den vorliegenden Fällen einzurichten haben. In unſerm beſondern Verfahren ſoll die allgemeine Beſtimmung erkennbar and enthalten ſeyn. — Auch in unſerm Verhalten zu Naturerſcheinungen finden wir daſſelbe. Wir bemerken z. B. Blitz und Donner. Dieſe Erſcheinung iſt uns bekannt und wir nehmen ſie oft wahr. Aber der Menſch iſt mit der bloßen Bekanntſchaft, mit der nur ſinnlichen Erſcheinung nicht zufrieden, ſondern will dahinter kommen, will wiſſen, was ſie iſt, will ſie begreifen. Man denkt deshalb nach, will die Urſache wiſſen, als ein von der Erſcheinung als ſolcher Unterſchiedenes, das Innere in ſeinem Unterſchied von dem blos Aeußeren. Man verdoppelt ſo die Erſcheinung, bricht ſie entzwei in Inneres und Aeußeres, Kraft und Aeußerung, Urſache und Wirkung. Das Innere, die Kraft, iſt hier wieder das Allgemeine, das Dauern-

de, nicht dieſer und jener Blitz, dieſe und jene Pflanze, ſondern das in Allem daſſelbe Bleibende. Das Sinnliche iſt ein Einzelnes und Verſchwindendes, das Dauernde darin lernen wir durch das Nachdenken kennen. Die Natur zeigt uns eine unendliche Menge einzelner Geſtalten und Erſcheinungen; wir haben das Bedürfniß in dieſe Mannigfaltigkeit Einheit zu bringen; wir vergleichen deshalb und ſuchen das Allgemeine eines Jeden zu erkennen. Die Individuen werden geboren und vergehen, die Gattung iſt das Bleibende in ihnen, das in Allem Wiederkehrende und nur für das Nachdenken iſt daſſelbe vorhanden. Hierher gehören auch die Geſetze, ſo z. B. die Geſetze der Bewegung der himmliſchen Körper. Wir ſehen die Geſtirne heute hier und morgen dort; dieſe Unordnung iſt dem Geiſt ein Unangemeſſenes, dem er nicht traut, denn er hat den Glauben an eine Ordnung, an eine einfache, konſtante und allgemeine Beſtimmung. In dieſem Glauben hat er ſein Nachdenken auf die Erſcheinungen gewendet und hat ihre Geſetze erkannt, die Bewegung der himmliſchen Körper auf eine allgemeine Weiſe feſtgeſetzt, ſo daß aus dieſem Geſetz ſich jede Ortsveränderung beſtimmen und erkennen läßt. — Eben ſo iſt es mit den Mächten, welche das menſchliche Thun in ſeiner unendlichen Mannigfaltigkeit regieren. Auch hier hat der Menſch den Glauben an ein beherrſchendes Allgemeines. — Aus allen dieſen Beiſpielen iſt zu entnehmen, wie das Nachdenken immer nach dem Feſten, Bleibenden, Inſichbeſtimmten und dem das Beſondere Regierenden ſucht. Dieß Allgemeine iſt mit den Sinnen nicht zu erfaſſen und daſſelbe gilt als das Weſentliche und Wahre. So ſind z. B. die Pflichten und Rechte das Weſentliche der Handlungen und deren Wahrheit beſteht darin jenen allgemeinen Beſtimmungen gemäß zu ſeyn.

Indem wir ſo das Allgemeine beſtimmen, ſo finden wir, daß daſſelbe den Gegenſatz eines Andern bildet und dieß Andere iſt das bloß Unmittelbare, Aeußerliche und Einzelne, gegen das

Vermittelte, Innere und Allgemeine. Dieß Allgemeine exiſtirte nicht äußerlich als Allgemeines; die Gattung als ſolche läßt ſich nicht wahrnehmen, die Geſetze der Bewegung der Himmelskörper ſind nicht an den Himmel geſchrieben. Das Allgemeine alſo hört man nicht und ſieht man nicht, ſondern daſſelbe iſt nur für den Geiſt. Die Religion führt uns auf ein Allgemeines, welches alles Andere in ſich befaßt, auf ein Abſolutes, wodurch alles Andere hervorgebracht iſt und dieß Abſolute iſt nicht für die Sinne, ſondern nur für den Geiſt und den Gedanken.

§. 22.

γ) Durch das Nachdenken wird an der Art, wie der Inhalt zunächſt in der Empfindung, Anſchauung, Vorſtellung iſt etwas *verändert*; es iſt ſomit nur *vermittelſt* einer Veränderung, daß die *wahre* Natur des *Gegenſtandes* zum Bewußtſeyn kommt.

Zuſatz. Dasjenige, was beim Nachdenken herauskömmt, iſt ein Produkt unſers Denkens. So hat z. B. Solon die Geſetze, welche er den Athenienſern gab, aus ſeinem Kopf hervorgebracht. Das Andere dagegen iſt, daß wir das Allgemeine, die Geſetze, auch als das Gegentheil eines blos Subjektiven anſehen und darin das Weſentliche, Wahrhafte und Objektive der Dinge erkennen. Um zu erfahren, was das Wahre in den Dingen ſey, iſt es mit der bloßen Aufmerkſamkeit nicht abgethan, ſondern es gehört dazu unſere ſubjektive Thätigkeit, welche das unmittelbar Vorhandene umgeſtaltet. Dieß ſcheint nun auf den erſten Anblick ganz verkehrt und dem Zwecke, um den es ſich beim Erkennen handelt, zuwider laufend zu ſeyn. Gleichwohl kann man ſagen, es ſey die Ueberzeugung aller Zeiten geweſen, daß erſt durch die vermittelſt des Nachdenkens bewirkte Umarbeitung des Unmittelbaren das Subſtantielle erreicht werde. Dagegen iſt dann vornehmlich erſt in der neuern Zeit Zweifel erregt und der Unterſchied feſtgehalten worden zwiſchen dem, was

die Erzeugniſſe unſeres Denkens und was die Dinge an ihnen ſelbſt ſeyen. Man hat geſagt, das Anſich der Dinge ſey ein ganz Anderes, als dasjenige, was wir daraus machen. Der Standpunkt dieſes Getrenntſeyns iſt beſonders durch die kritiſche Philoſophie geltend gemacht worden gegen die Ueberzeugung der ganzen frühern Welt, welcher die Uebereinſtimmung der Sache und des Gedankens als etwas Ausgemachtes galt. Um dieſen Gegenſatz dreht ſich das Intereſſe der neuern Philoſophie. Der natürliche Glaube aber des Menſchen iſt, daß dieſer Gegenſatz kein wahrer ſey. Im gewöhnlichen Leben denken wir nach, ohne die beſondere Reflexion, daß dadurch das Wahre herauskomme, wir denken ohne Weiteres, in dem feſten Glauben der Uebereinſtimmung des Gedankens mit der Sache und dieſer Glaube iſt von der höchſten Wichtigkeit. Die Krankheit unſerer Zeit iſt es, welche zu der Verzweifelung gekommen iſt, daß unſer Erkennen nur ein ſubjektives und daß dieſes Subjektive das Letzte ſey. Nun aber iſt die Wahrheit das Objektive und dieſelbe ſoll die Regel für die Ueberzeugung Aller ſeyn, dergeſtalt, daß die Ueberzeugung des Einzelnen ſchlecht iſt, inſofern ſie dieſer Regel nicht entſpricht. Nach der neuern Anſicht dagegen, iſt die Ueberzeugung als ſolche, die bloße Form des Ueberzeugtſeyns, ſchon gut, der Inhalt mag ſeyn wie er will, denn es iſt kein Maaßſtab für ſeine Wahrheit vorhanden. — Sagten wir nun vorher, es ſey der alte Glaube der Menſchen, daß es die Beſtimmung des Geiſtes ſey, die Wahrheit zu wiſſen, ſo liegt darin weiter dieſes, daß die Gegenſtände, die äußere und die innere Natur, überhaupt das Objekt, was es an ſich iſt, ſo ſey, wie es als Gedachtes iſt, daß alſo das Denken die Wahrheit des Gegenſtändlichen ſey. Das Geſchäft der Philoſophie beſteht nur darin, dasjenige, was rückſichtlich des Denkens den Menſchen von Alters her gegolten, ausdrücklich zum Bewußtſeyn zu bringen. Die Philoſophie ſtellt ſomit nichts Neues auf; was wir hier

durch unſere Reflexion herausgebracht, iſt ſchon unmittelbares Vorurtheil eines Jeden.

§. 23.

δ) Indem im Nachdenken ebenſoſehr die wahrhafte Natur zum Vorſchein kommt als dieß Denken meine Thätigkeit iſt, ſo iſt jene ebenſoſehr das Erzeugniß meines Geiſtes und zwar als denkenden Subjekts, Meiner nach meiner einfachen Allgemeinheit, als des ſchlechthin bei ſich ſeyenden Ichs — oder meiner Freiheit.

Man kann den Ausdruck Selbſtdenken häufig hören, als ob damit etwas Bedeutendes geſagt wäre. In der That kann keiner für den andern denken, ſo wenig als eſſen und trinken; jener Ausdruck iſt daher ein Pleonasmus. — In dem Denken liegt unmittelbar die Freiheit, weil es die Thätigkeit des Allgemeinen, ein hiemit abſtraktes Sichauffichbeziehen, ein nach der Subjektivität beſtimmungsloſes Bei-ſich-ſeyn iſt, das nach dem Inhalte zugleich nur in der Sache und deren Beſtimmungen iſt. Wenn daher von Demuth oder Beſcheidenheit, und von Hochmuth in Beziehung auf das Philoſophiren die Rede iſt, und die Demuth oder Beſcheidenheit darin beſteht, ſeiner Subjektivität nichts Beſonderes von Eigenſchaft und Thun zuzuſchreiben, ſo wird das Philoſophiren wenigſtens von Hochmuth frei zu ſprechen ſeyn, indem das Denken dem Inhalte nach inſofern nur wahrhaft iſt, als es in die Sache vertieft iſt, und der Form nach nicht ein beſonderes Seyn oder Thun des Subjekt, ſondern eben dieß iſt, daß das Bewußtſeyn ſich als abſtraktes Ich als von aller Partikularität ſonſtiger Eigenſchaften, Zuſtände u. ſ. f. befreites verhält und nur das Allgemeine thut, in welchem es mit allen Individuen identiſch iſt. — Wenn Ariſtoteles dazu auffordert, ſich eines ſolchen Verhaltens würdig zu halten, ſo beſteht die Würdigkeit, die ſich das Bewußtſeyn giebt, eben darin, das beſondere Meinen

und Dafürhalten fahren zu laſſen und die Sache in ſich walten zu laſſen.

§. 24.

Die Gedanken können nach dieſen Beſtimmungen objektive Gedanken genannt werden, worunter auch die Formen, die zunächſt in der gewöhnlichen Logik betrachtet und nur für Formen des bewußten Denkens genommen zu werden pflegen, zu rechnen ſind. Die Logik fällt daher mit der Metaphyſik zuſammen, der Wiſſenſchaft der Dinge in Gedanken gefaßt, welche dafür galten, die Weſenheiten der Dinge auszudrücken.

Das Verhältniß von ſolchen Formen, wie Begriff, Urtheil und Schluß zu andern, wie Kauſalität u. ſ. f. kann ſich nur innerhalb der Logik ſelbſt ergeben. Aber ſoviel iſt auch vorläufig einzuſehen, daß, indem der Gedanke ſich von Dingen einen Begriff zu machen ſucht, dieſer Begriff (und damit auch deſſen unmittelbarſte Formen, Urtheil und Schluß) nicht aus Beſtimmungen und Verhältniſſen beſtehen kann, welche den Dingen fremd und äußerlich ſind. Das Nachdenken, iſt oben geſagt worden, führt auf das Allgemeine der Dinge; dieß iſt aber ſelbſt eines der Begriffsmomente. Daß Verſtand, Vernunft in der Welt iſt, ſagt daſſelbe was der Ausdruck: objektiver Gedanke, enthält. Dieſer Ausdruck iſt aber eben darum unbequem, weil Gedanke zu gewöhnlich nur als dem Geiſte, dem Bewußtſeyn angehörig, und das Objektive ebenſo zunächſt nur von Ungeiſtigem gebraucht wird.

Zuſatz 1. Wenn man ſagt, der Gedanke, als objektiver Gedanke, ſey das Innere der Welt, ſo kann es ſo ſcheinen, als ſolle damit den natürlichen Dingen Bewußtſeyn zugeſchrieben werden. Wir fühlen ein Widerſtreben dagegen, die innere Thätigkeit der Dinge als Denken aufzufaſſen, da wir ſagen: der Menſch unterſcheide ſich durch das Denken vom Natürlichen. Wir müßten demnach von der Natur als dem Sy-

ſteme des bewußtloſen Gedankens reden, als von einer Intelligenz, die, wie Schelling ſagt, eine verſteinerte ſey. Statt den Ausdruck Gedanken zu gebrauchen, iſt es daher, um Mißverſtändniß zu vermeiden, beſſer, Denkbeſtimmung zu ſagen. — Das Logiſche iſt, dem Bisherigen zufolge, als ein Syſtem von Denkbeſtimmungen überhaupt aufzuſuchen, bei welchen der Gegenſatz des Subjektiven und Objektiven (in ſeiner gewöhnlichen Bedeutung) hinwegfällt. Dieſe Bedeutung des Denkens und ſeiner Beſtimmungen iſt näher darin ausgedrückt, wenn die Alten ſagen: der *νοῦς* regiere die Welt; — oder wenn wir ſagen: es ſey Vernunft in der Welt, worunter wir verſtehen, die Vernunft ſey die Seele der Welt, wohne ihr in, ſey ihr Immanentes, ihre eigenſte, innerſte Natur, ihr Allgemeines. Ein näheres Beiſpiel iſt, daß, wenn wir von einem beſtimmten Thiere ſprechen, wir ſagen: es ſey Thier. Das Thier als ſolches iſt nicht zu zeigen, ſondern nur immer ein beſtimmtes. Das Thier exiſtirt nicht, ſondern iſt die allgemeine Natur der einzelnen Thiere, und jedes exiſtirende Thier iſt ein viel konkreter Beſtimmtes, ein Beſondertes. Aber Thier zu ſeyn, die Gattung als das Allgemeine, gehört dem beſtimmten Thier an und macht ſeine beſtimmte Weſentlichkeit aus. Nehmen wir das Thierſeyn vom Hunde weg, ſo wäre nicht zu ſagen, was er ſey. Die Dinge überhaupt haben eine bleibende, innere Natur und ein äußerliches Daſeyn. Sie leben und ſterben, entſtehen und vergehen; ihre Weſentlichkeit, ihre Allgemeinheit iſt die Gattung, und dieſe iſt nicht blos als ein Gemeinſchaftliches aufzufaſſen.

Das Denken, wie es die Subſtanz der äußerlichen Dinge ausmacht, iſt auch die allgemeine Subſtanz des Geiſtigen. In allem menſchlichen Anſchauen iſt Denken; ebenſo iſt das Denken das Allgemeine in allen Vorſtellungen, Erinnerungen und überhaupt in jeder geiſtigen Thätigkeit, in allem Wollen, Wünſchen u. ſ. f. Dieß Alles ſind nur weitere Specifikationen des Denkens. Indem wir das Denken ſo auffaſſen, ſo erſcheint daſſelbe in

einem anderen Verhältniß, als wenn wir blos sagen: wir haben Denkvermögen, unter und neben andern Vermögen, als Anschauen, Vorstellen, Wollen und dergl. Betrachten wir das Denken als das wahrhaft Allgemeine alles Natürlichen und auch alles Geistigen, so greift dasselbe über alles dieses über und ist die Grundlage von Allem. An diese Auffassung des Denkens, in seiner objektiven Bedeutung (als νοῦς), können wir zunächst anknüpfen, was das Denken im subjektiven Sinn ist. Wir sagen vorerst: der Mensch ist denkend, — aber zugleich sagen wir auch, daß er anschauend, wollend u. s. w. sey. Der Mensch ist denkend, und ist Allgemeines, aber denkend ist er nur, indem das Allgemeine für ihn ist. Das Thier ist auch an sich Allgemeines, aber das Allgemeine ist als solches nicht für dasselbe, sondern nur immer das Einzelne. Das Thier sieht ein Einzelnes, z. B. sein Futter, einen Menschen u. s. w. Aber alles dieß ist für dasselbe nur ein Einzelnes. Ebenso hat es die sinnliche Empfindung immer nur mit Einzelnem zu thun (dieser Schmerz, dieser Wohlgeschmack u. s. f.) Die Natur bringt den νοῦς sich nicht zum Bewußtseyn, erst der Mensch verdoppelt sich so, das Allgemeine für das Allgemeine zu seyn. Dieß ist zunächst der Fall, indem der Mensch sich als Ich weiß. Wenn ich Ich sage, so meine ich mich, als diese einzelne, durchaus bestimmte Person. In der That sage ich jedoch dadurch nichts Besonderes von mir aus. Ich ist auch jeder Andere, und indem ich mich als Ich bezeichne, so meine ich zwar mich, diesen Einzelnen, spreche jedoch zugleich ein vollkommen Allgemeines aus. Ich ist das reine Fürsichseyn, worin alles Besondere negirt und aufgehoben ist, dieses Letzte, Einfache und Reine des Bewußtseyns. Wir können sagen: Ich und Denken sind dasselbe, oder bestimmter: Ich ist das Denken als Denkendes. Was ich in meinem Bewußtseyn habe, das ist für mich. Ich ist diese Leere, das Receptakulum für Alles und Jedes, für welches Alles ist und welches Alles in sich aufbewahrt. Jeder Mensch ist eine

ganze Welt von Vorstellungen, welche in der Nacht des Ich begraben sind. So ist denn Ich das Allgemeine, in welchem von allem Besonderen abstrahirt ist, in welchem aber zugleich Alles verhüllet liegt. Es ist deshalb nicht die blos abstrakte Allgemeinheit, sondern die Allgemeinheit, welche Alles in sich enthält. Wir brauchen das Ich zunächst ganz trivial und erst die philosophische Reflexion ist es, wodurch dasselbe zum Gegenstand der Betrachtung gemacht wird. Im Ich haben wir den ganz reinen präsenten Gedanken. Das Thier kann nicht sprechen: Ich, — sondern der Mensch nur, weil er das Denken ist. Im Ich ist nun vielfacher innerer und äußerer Inhalt, und je nachdem dieser Inhalt beschaffen ist, verhalten wir uns sinnlich anschauend, vorstellend, erinnernd u. s. f. Bei Allem aber ist das Ich, oder in Allem ist das Denken. Denkend ist somit der Mensch immer, auch wenn er nur anschaut; betrachtet er irgend etwas, so betrachtet er es immer als ein Allgemeines, fixirt Einzelnes, hebt es heraus, entfernt dadurch seine Aufmerksamkeit von Anderem, nimmt es als ein Abstraktes und Allgemeines, wenn auch nur formell Allgemeines.

Bei unsern Vorstellungen findet der gedoppelte Fall statt, daß entweder der Inhalt ein gedachter ist aber die Form nicht, oder daß umgekehrt die Form dem Gedanken angehört, aber der Inhalt nicht. Sage ich z. B. Zorn, Rose, Hoffnung, so ist mir dieß Alles der Empfindung nach bekannt, aber diesen Inhalt spreche ich in allgemeiner Weise, in der Form des Gedankens aus: ich habe daran viel Besonderes hinweggelassen und nur den Inhalt als Allgemeines gegeben, aber der Inhalt bleibt sinnlich. Stelle ich mir umgekehrt Gott vor, so ist zwar der Inhalt ein rein Gedachtes, aber die Form noch sinnlich, wie ich dieselbe unmittelbar in mir vorfinde. Bei Vorstellungen ist also der Inhalt nicht blos sinnlich, wie bei Beschauungen, sondern der Inhalt ist entweder sinnlich, die Form aber dem Denken angehörig, oder umgekehrt. Im ersten Falle ist der Stoff ge-

geben und die Form gehört dem Denken an, im andern Falle ist das Denken der Quell des Inhalts, aber durch die Form wird der Inhalt zu einem Gegebenen, das somit äußerlich an den Geist kömmt.

Zusatz 2. In der Logik haben wir es mit dem reinen Gedanken, oder den reinen Denkbestimmungen zu thun. Beim Gedanken im gewöhnlichen Sinn stellen wir uns immer etwas vor, was nicht blos reiner Gedanke ist, denn man meint ein Gedachtes damit, dessen Inhalt ein Empirisches ist. In der Logik werden die Gedanken so gefaßt, daß sie keinen andern Inhalt haben als einen dem Denken selbst angehörigen und durch dasselbe hervorgebrachten. So sind die Gedanken reine Gedanken. So ist der Geist rein bei sich selbst und hiermit frei, denn die Freiheit ist eben dieß, in seinem Andern bei sich selbst zu seyn, von sich abzuhängen, das Bestimmende seiner selbst zu seyn. In allen Trieben fange ich von einem Andern an, von einem solchen, daß für mich ein Aeußerliches ist. Hier sprechen wir dann von Abhängigkeit. Freiheit ist nur da, wo kein Anderes für mich ist, das ich nicht selbst bin. Der natürliche Mensch, welcher nur durch seine Triebe bestimmt wird, ist nicht bei sich selbst: wenn auch noch so eigensinnig, so ist der Inhalt seines Wollens und Meinens doch nicht sein eigner, und seine Freiheit ist nur eine formelle. Indem ich denke, gebe ich meine subjektive Besonderheit auf, vertiefe ich mich in die Sache, lasse das Denken für sich gewähren, und ich denke schlecht, indem ich von dem Meinigen etwas hinzuthue.

Betrachten wir dem Bisherigen zufolge die Logik als das System der reinen Denkbestimmungen, so erscheinen dagegen die andern philosophischen Wissenschaften, die Naturphilosophie nnd die Philosophie des Geistes gleichsam als eine angewandte Logik, denn diese ist die belebende Seele derselben. Das Interesse der übrigen Wissenschaften ist dann nur, die logischen Formen in den Gestalten der Natur und des Geistes zu erken-

nen, Geſtalten, die nur eine beſondere Ausdrucksweiſe der Formen des reinen Denkens ſind. Nehmen wir z. B. den Schluß (nicht in der Bedeutung der alten, formellen Logik, ſondern in ſeiner Wahrheit), ſo iſt er die Beſtimmung, daß das Beſondere die Mitte ſey, welche die Extreme des Allgemeinen und Einzelnen zuſammenſchließt. Dieſe Form des Schließens iſt eine allgemeine Form aller Dinge. Alle Dinge ſind beſondere, die ſich als ein Allgemeines mit dem Einzelnen zuſammenſchließen. Die Ohnmacht der Natur bringt es dann aber mit ſich, die logiſchen Formen nicht rein darzuſtellen. Eine ſolche ohnmächtige Darſtellung des Schluſſes iſt z. B. der Magnet, der in der Mitte, in ſeinem Indifferenzpunkt, ſeine Pole zuſammenſchließt, die hiermit in ihrer Unterſchiedenheit unmittelbar Eines ſind. In der Phyſik lernt man auch das Allgemeine, das Weſen kennen, und der Unterſchied iſt nur der, daß die Naturphiloſophie die wahrhaften Formen des Begriffs in den natürlichen Dingen uns zum Bewußtſeyn bringt. — Die Logik iſt ſomit der allbelebende Geiſt aller Wiſſenſchaften, die Denkbeſtimmungen der Logik ſind die reinen Geiſter; ſie ſind das Innerſte, aber zugleich ſind ſie es, die wir immer im Munde führen und die deshalb etwas durchaus Bekanntes zu ſeyn ſcheinen. Aber ſolch Bekanntes iſt gewöhnlich das Unbekannteſte. So iſt z. B. das Seyn reine Denkbeſtimmung; es fällt uns jedoch nie ein, das Iſt zum Gegenſtand unſerer Betrachtung zu machen. Man meint gewöhnlich, das Abſolute müſſe weit jenſeits liegen, aber es iſt gerade das ganz Gegenwärtige, das wir als Denkendes, wenn auch ohne ausdrückliches Bewußtſeyn darum, immer mit uns führen und gebrauchen. In der Sprache vornehmlich ſind ſolche Denkbeſtimmungen niedergelegt, und ſo hat der Unterricht in der Grammatik, welcher den Kindern ertheilt wird, das Nützliche, daß man ſie unbewußt auf Unterſchiede des Denkens aufmerkſam macht.

Man ſagt gewöhnlich, die Logik habe es nur mit For-

men zu thun und ihren Inhalt anderswo herzunehmen. Die logiſchen Gedanken ſind indeß kein Nur gegen allen andern Inhalt, ſondern aller anderer Inhalt iſt nur ein Nur gegen dieſelben. Sie ſind der an und für ſich ſeyende Grund von Allem. — Es gehört ſchon ein höherer Standpunkt der Bildung dazu, auf ſolche reine Beſtimmungen ſein Intereſſe zu richten. Das An- und-für-ſich-ſelbſt-betrachten derſelben hat den weitern Sinn, daß wir aus dem Denken ſelbſt dieſe Beſtimmungen ableiten und aus ihnen ſelbſt ſehen, ob ſie wahrhafte ſind. Wir nehmen ſie nicht äußerlich auf und definiren ſie dann oder zeigen ihren Werth und ihre Gültigkeit auf, indem wir ſie vergleichen mit dem, wie ſie im Bewußtſeyn vorkommen. Denn würden wir von der Beobachtung und Erfahrung ausgehen und z. B. ſagen: Kraft pflegen wir da und dafür zu gebrauchen. Solche Definition nennen wir dann richtig, wenn dieſelbe mit dem übereinſtimmt, was von dem Gegenſtand derſelben in unſerm gewöhnlichen Bewußtſeyn ſich findet. Auf ſolche Weiſe wird indeß ein Begriff nicht an und für ſich, ſondern nach einer Vorausſetzung beſtimmt, welche Vorausſetzung dann das Kriterium, der Maaßſtab der Richtigkeit iſt. Wir haben indeß ſolchen Maaßſtab nicht zu gebrauchen, ſondern die in ſich ſelbſt lebendigen Beſtimmungen für ſich gewähren zu laſſen. Die Frage nach der Wahrheit der Gedankenbeſtimmungen muß dem gewöhnlichen Bewußtſeyn ſeltſam vorkommen, denn dieſelben ſcheinen nur in ihrer Anwendung auf gegebene Gegenſtände die Wahrheit zu erhalten und es hätte hiernach keinen Sinn ohne dieſe Anwendung nach ihrer Wahrheit zu fragen. Dieſe Frage aber iſt es gerade, worauf es ankömmt. Dabei muß man freilich wiſſen, was unter Wahrheit zu verſtehen iſt. Gewöhnlich nennen wir Wahrheit Uebereinſtimmung eines Gegenſtandes mit unſerer Vorſtellung. Wir haben dabei als Vorausſetzung einen Gegenſtand, dem unſere Vorſtellung von ihm gemäß ſeyn ſoll. — Im philoſophiſchen Sinn dagegen

heißt Wahrheit, überhaupt abſtrakt ausgedrückt, Uebereinſtimmung eines Inhalts mit ſich ſelbſt. Dieß iſt alſo eine ganz andere Bedeutung von Wahrheit als die vorher erwähnte. Uebrigens findet ſich die tiefere (philoſophiſche) Bedeutung der Wahrheit zum Theil auch ſchon im gewöhnlichen Sprachgebrauch. So ſpricht man z. B. von einem wahren Freund und verſteht darunter einen ſolchen, deſſen Handlungsweiſe dem Begriff der Freundſchaft gemäß iſt; eben ſo ſpricht man von einem wahren Kunſtwerk. Unwahr heißt dann ſo viel als ſchlecht, in ſich ſelbſt unangemeſſen. In dieſem Sinne iſt ein ſchlechter Staat ein unwahrer Staat und das Schlechte und Unwahre überhaupt beſteht in dem Widerſpruch, der zwiſchen der Beſtimmung oder dem Begriff und der Exiſtenz eines Gegenſtandes ſtatt findet. Von einem ſolchen ſchlechten Gegenſtand können wir uns eine richtige Vorſtellung machen, aber der Inhalt dieſer Vorſtellung iſt ein in ſich Unwahres. Solcher Richtigkeiten, die zugleich Unwahrheiten ſind, können wir viele im Kopfe haben. — Gott allein iſt die wahrhafte Uebereinſtimmung des Begriffs und der Realität; alle endlichen Dinge aber haben eine Unwahrheit an ſich, ſie haben einen Begriff und eine Exiſtenz, die aber ihrem Begriff unangemeſſen iſt. Deshalb müſſen ſie zu Grunde gehen, wodurch die Unangemeſſenheit ihres Begriffs und ihrer Exiſtenz manifeſtirt wird. Das Thier als Einzelnes hat ſeinen Begriff in ſeiner Gattung und die Gattung befreit ſich von der Einzelnheit durch den Tod.

Die Betrachtung der Wahrheit in dem hier erläuterten Sinn, der Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt, macht das eigentliche Intereſſe des Logiſchen aus. Im gewöhnlichen Bewußtſeyn kömmt die Frage nach der Wahrheit der Denkbeſtimmungen gar nicht vor. Das Geſchäft der Logik kann auch ſo ausgedrückt werden, daß in ihr die Denkbeſtimmungen betrachtet werden, inwiefern ſie fähig ſeyen, das Wahre zu faſſen. Die Frage geht alſo darauf: welches die Formen des Unendlichen und

welches die Formen des Endlichen sind. Im gewöhnlichen Bewußtseyn hat man bei den endlichen Denkbestimmungen kein Arges und läßt sie ohne Weiteres gelten. Alle Täuschung aber kommt daher, nach endlichen Bestimmungen zu denken und zu handeln.

Zusatz 3. Das Wahre kann man auf verschiedene Weise erkennen und die Weisen des Erkennens sind nur als Formen zu betrachten. So kann man allerdings das Wahre durch Erfahrung erkennen, aber diese Erfahrung ist nur eine Form. Bei der Erfahrung kömmt es darauf an, mit welchem Sinn man an die Wirklichkeit geht. Ein großer Sinn macht große Erfahrungen und erblickt in dem bunten Spiel der Erscheinung das, worauf es ankömmt. Die Idee ist vorhanden und wirklich, nicht etwas da drüben und hinten. Der große Sinn, wie z. B. der eines Goethe, der in die Natur oder in die Geschichte blickt, macht große Erfahrungen, erblickt das Vernünftige und spricht es aus. Das Fernere ist sodann, daß man das Wahre auch in der Reflexion erkennen kann und es durch Verhältnisse des Gedankens bestimmt. Das Wahre an und für sich, ist indeß in diesen beiden Weisen noch nicht in seiner eigentlichen Form vorhanden. Die vollkommenste Weise des Erkennens ist die in der reinen Form des Denkens. Der Mensch verhält sich hier auf durchaus freie Weise. Daß die Form des Denkens die absolute ist und daß die Wahrheit in ihr erscheint, wie sie an und für sich ist, dieß ist die Behauptung der Philosophie überhaupt. Der Beweis dafür hat zunächst den Sinn, daß aufgezeigt wird, daß jene andere Formen des Erkennens endliche Formen sind. Der hohe, antike Skepticismus hat dieses vollbracht, indem er an allen jenen Formen aufgezeigt, daß dieselben einen Widerspruch in sich enthalten. Indem dieser Skepticismus sich auch an die Formen der Vernunft begiebt, so schiebt er denselben erst etwas Endliches unter, um sie daran zu fassen. Die sämmtlichen

Formen des endlichen Denkens werden im Verlauf der logiſchen Entwickelung vorkommen und zwar ſo wie ſie nach der Nothwendigkeit auftreten: Hier (in der Einleitung) müßten ſie auf unwiſſenſchaftliche Weiſe zunächſt aufgenommen werden als etwas Gegebenes. In der logiſchen Abhandlung ſelbſt wird nicht nur die negative Seite dieſer Formen aufgezeigt, ſondern auch die poſitive Seite derſelben.

Indem man die verſchiedenen Formen des Erkennens mit einander vergleicht, ſo kann die erſte, die des unmittelbaren Wiſſens, leicht als die angemeſſenſte, ſchönſte und höchſte erſcheinen. In dieſe Form fällt Alles, was in moraliſcher Rückſicht Unſchuld heißt, ſodann religiöſes Gefühl, unbefangenes Zutrauen, Liebe, Treue und natürlicher Glaube. Die beiden andern Formen, zunächſt die des reflektirenden Erkennens und dann auch das philoſophiſche Erkennen, treten heraus aus jener unmittelbaren natürlichen Einheit. Indem ſie dieß mit einander gemein haben, ſo kann die Weiſe durch das Denken das Wahre erfaſſen zu wollen, leicht als ein Stolz des Menſchen, der aus eigner Kraft das Wahre erkennen will, erſcheinen. Als Standpunkt der allgemeinen Trennung, kann dieſer Standpunkt allerdings angeſehen werden als der Urſprung alles Uebels und alles Böſen, als der urſprüngliche Frevel, und es ſcheint hiernach, daß das Denken und Erkennen aufzugeben ſey, um zur Rückkehr und zur Verſöhnung zu gelangen. Was hierbei das Verlaſſen der natürlichen Einheit anbetrifft, ſo iſt dieſe wundervolle Entzweiung des Geiſtigen in ſich von Alters her ein Gegenſtand des Bewußtſeyns der Völker geweſen. In der Natur kömmt ſolche innere Entzweiung nicht vor und die natürlichen Dinge thun nichts Böſes. Eine alte Vorſtellung über den Urſprung und die Folgen jener Entzweiung iſt uns in dem moſaiſchen Mythus vom Sündenfall gegeben. Der Inhalt dieſes Mythus bildet die Grundlage einer weſentlichen Glaubenslehre, der Lehre von der natürlichen Sündhaftigkeit des Men-

ſchen und der Nothwendigkeit einer Hülfe dagegen. Es erſcheint als angemeſſen den Mythus vom Sündenfall an der Spitze der Logik zu betrachten, da dieſe es mit dem Erkennen zu thun hat und es ſich auch in dieſem Mythus um das Erkennen, um deſſen Urſprung und Bedeutung handelt. Die Philoſophie darf ſich vor der Religion nicht ſcheuen und ſich die Stellung nicht geben, als ob ſie zufrieden ſeyn müſſe, wenn die Religion ſie nur tolerire. Eben ſo iſt aber auch andererſeits die Anſicht von der Hand zu weiſen, als ob dergleichen Mythen und religiöſe Darſtellungen etwas Abgethanes ſeyen, denn ſie haben eine tauſendjährige Ehrwürdigkeit unter den Völkern.

Betrachten wir nunmehr den Mythus vom Sündenfall näher, ſo finden wir, wie vorher bemerkt wurde, darin das allgemeine Verhältniß des Erkennens zum geiſtigen Leben ausgedrückt. Das geiſtige Leben in ſeiner Unmittelbarkeit erſcheint zunächſt als Unſchuld und unbefangenes Zutrauen; nun aber liegt es im Weſen des Geiſtes, daß dieſer unmittelbare Zuſtand aufgehoben wird, denn das geiſtige Leben unterſcheidet ſich dadurch vom natürlichen und näher vom thieriſchen Leben, daß es nicht in ſeinem Anſichſeyn verbleibt, ſondern *für ſich* iſt. Dieſer Standpunkt der Entzweiung iſt demnächſt gleichfalls aufzuheben und der Geiſt ſoll durch ſich zur Einigkeit zurückkehren. Dieſe Einigkeit iſt dann eine geiſtige und das Princip jener Zurückführung liegt im Denken ſelbſt. Dieſes iſt es, welches die Wunde ſchlägt und dieſelbe auch heilt. — Es heißt nun in unſerm Mythus: daß Adam und Eva, die erſten Menſchen, der Menſch überhaupt, ſich in einem Garten befanden, worin ſich ein Baum des Lebens und ein Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen befand. Von Gott wird geſagt, er habe den Menſchen verboten von den Früchten des letzteren Baumes zu eſſen; vom Baum des Lebens iſt zunächſt nicht weiter die Rede. Hiermit iſt alſo ausgeſprochen, daß der Menſch nicht zum Erkennen kommen, ſondern im Stande der Unſchuld bleiben

soll. Auch bei andern Völkern tiefern Bewußtseyns, finden wir die Vorstellung, daß der erste Zustand des Menschen ein Zustand der Unschuld und der Einigkeit gewesen sey. Hierin liegt das Richtige, daß allerdings es bei der Entzweiung, in welcher wir alles Menschliche vorfinden, nicht sein Bewenden haben kann; dagegen ist es unrichtig, daß die unmittelbare, natürliche Einheit das Rechte sey. Der Geist ist nicht bloß ein Unmittelbares, sondern er enthält wesentlich das Moment der Vermittelung in sich. Die kindliche Unschuld hat allerdings etwas Anziehendes und Rührendes, aber nur insofern sie an dasjenige erinnert, was durch den Geist hervorgebracht werden soll. Jene Einigkeit, die wir in den Kindern anschauen, als eine natürliche, soll das Resultat der Arbeit und Bildung des Geistes seyn. — Christus sagt: wenn Ihr nicht werdet, wie die Kinder ꝛc., damit ist aber nicht gesagt, daß wir Kinder bleiben sollen. — In unserm mosaischen Mythus finden wir nun ferner, daß die Veranlassung, aus der Einheit herauszutreten, durch eine äußerliche Aufforderung (durch die Schlange) an den Menschen gelangt sey. In der That liegt jedoch das Eingehen in den Gegensatz, das Erwachen des Bewußtseyns im Menschen selbst und es ist dieß die an jedem Menschen sich wiederholende Geschichte. Die Schlange setzt die Göttlichkeit darin, zu wissen was gut und böse ist und diese Erkenntniß ist es in der That, welche dem Menschen dadurch zu Theil geworden, daß er mit der Einheit seines unmittelbaren Seyns gebrochen, daß er von den verbotenen Früchten genossen. Die erste Reflexion des erwachenden Bewußtseyns war, daß die Menschen bemerkten, daß sie nackt waren. Dieß ist ein sehr naiver und gründlicher Zug. In der Schaam nämlich liegt die Scheidung des Menschen von seinem natürlichen und sinnlichen Seyn. Die Thiere, welche zu dieser Scheidung nicht vorschreiten, sind deshalb schaamlos. In dem menschlichen Gefühl der Schaam ist dann auch der geistige

und sittliche Ursprung der Kleidung zu suchen; das blos physische Bedürfniß ist dagegen nur etwas Sekundäres. — Weiter folgt nun der sogenannte Fluch, den Gott auf den Menschen gelegt hat. Was darin hervorgehoben ist, bezieht sich vornehmlich auf den Gegensatz des Menschen gegen die Natur. Der Mann soll arbeiten im Schweiße seines Angesichts und das Weib soll mit Schmerzen gebähren. Was hierbei näher die Arbeit anbetrifft, so ist dieselbe eben so sehr das Resultat der Entzweiung, als auch die Ueberwindung derselben. Das Thier findet unmittelbar vor, was es zur Befriedigung seiner Bedürfnisse braucht; der Mensch hingegen verhält sich zu den Mitteln zur Befriedigung seiner Bedürfnisse, als einem durch ihn Hervorgebrachten und Gebildeten. Auch in dieser Aeußerlichkeit verhält sich so der Mensch zu sich selbst. — Mit der Vertreibung aus dem Paradies ist der Mythus noch nicht beschlossen. Es heißt noch weiter: Gott sprach: Siehe Adam ist worden wie unser einer, denn er weiß was gut und böse ist. — Das Erkennen ist hier bezeichnet als das Göttliche und nicht wie früher, als das was nicht seyn soll. Hierin liegt dann auch die Wiederlegung des Gerede's, daß die Philosophie nur der Endlichkeit des Geistes angehöre; die Philosophie ist Erkennen und erst durch das Erkennen ist der ursprüngliche Beruf des Menschen, ein Ebenbild Gottes zu seyn, realisirt worden. — Wenn es dann noch heißt, Gott habe den Menschen aus dem Garten Eden vertrieben, damit er nicht auch vom Baum des Lebens esse, so ist hiermit ausgesprochen, daß der Mensch nach seiner natürlichen Seite allerdings endlich und sterblich ist, unendlich aber im Erkennen.

Bekannte Lehre der Kirche ist es, daß der Mensch von Natur böse sey und dieses Böseseyn von Natur wird als Erbsünde bezeichnet. Dabei ist jedoch die äußerliche Vorstellung aufzugeben, daß die Erbsünde nur in einem zufälligen Thun der ersten Menschen ihren Grund habe. In der That liegt

es im Begriff des Geistes, daß der Mensch von Natur böse ist und man hat sich nicht vorzustellen, daß dieß auch anders seyn könnte. Insofern der Mensch als Naturwesen ist und sich als solches verhält, so ist dieß ein Verhältniß, welches nicht seyn soll. Der Geist soll frei und das was er ist, durch sich selbst seyn. Die Natur ist für den Menschen nur der Ausgangspunkt, den er umbilden soll. Der tiefen kirchlichen Lehre von der Erbsünde steht die Lehre der modernen Aufklärung gegenüber, daß der Mensch von Natur gut sey und also dieser getreu bleiben müsse. Das Heraustreten des Menschen aus seinem natürlichen Seyn, ist die Unterscheidung desselben, als eines selbstbewußten von einer äußerlichen Welt. Dieser zum Begriff des Geistes gehörige Standpunkt der Trennung ist es dann aber auch nicht, auf welchem der Mensch bleiben soll. In diesen Standpunkt der Entzweiung fällt die ganze Endlichkeit des Denkens und des Wollens. Der Mensch macht sich hier Zwecke aus sich und nimmt aus sich den Stoff seines Handelns. Indem er diese Zwecke auf die höchste Spitze treibt, nur sich weiß und will in seiner Besonderheit mit Ausschluß des Allgemeinen, so ist er böse und dieses Böse ist seine Subjektivität. Wir haben hier dem ersten Anschein nach ein gedoppeltes Böses; allein beide sind in der That dasselbe. Der Mensch insofern er Geist ist, ist nicht ein Naturwesen; insofern er als solches sich verhält und den Zwecken der Begierde folgt, so will er dieses. Das natürliche Böse der Menschen ist also nicht wie das natürliche Seyn der Thiere. Die Natürlichkeit hat dann näher diese Bestimmung, daß der natürliche Mensch ein Einzelner als solcher ist, denn die Natur liegt überhaupt in den Banden der Vereinzelung. Insofern der Mensch somit seine Natürlichkeit will, so will er die Einzelnheit. Gegen dieses der natürlichen Einzelnheit angehörige Handeln aus Trieben und Neigungen, tritt dann allerdings auch das Gesetz, oder die

allgemeine Bestimmung auf. Dieses Gesetz mag nun eine äußere Gewalt seyn oder die Form göttlicher Autorität haben. Der Mensch ist in der Knechtschaft des Gesetzes, so lange er in seinem natürlichen Verhalten bleibt. In seinen Neigungen und Gefühlen, hat nun der Mensch wohl auch über die selbstische Einzelnheit hinausreichende wohlwollende, sociale Neigungen, Mitleid, Liebe u. s. f. Insofern aber diese Neigungen unmittelbar sind, so hat der an sich allgemeine Inhalt derselben doch die Form der Subjektivität; Selbstsucht und Zufälligkeit haben hier immer das Spiel.

§. 25.

Der Ausdruck von objektiven Gedanken bezeichnet die Wahrheit, welche der absolute Gegenstand nicht blos das Ziel der Philosophie seyn soll. Er zeigt aber überhaupt sogleich einen Gegensatz und zwar denjenigen, um dessen Bestimmung und Gültigkeit das Interesse des philosophischen Standpunkts jetziger Zeit und die Frage um die Wahrheit und um die Erkenntniß derselben sich dreht. Sind die Denkbestimmungen mit einem festen Gegensatze behaftet, d. i. sind sie nur endlicher Natur, so sind sie der Wahrheit, die absolut an und für sich ist, unangemessen, so kann die Wahrheit nicht in das Denken eintreten. Das Denken nur endliche Bestimmungen hervorbringend und in solchen sich bewegend, heißt Verstand (im genauern Sinne des Wortes). Näher ist die Endlichkeit der Denkbestimmungen auf die gedoppelte Weise aufzufassen, die eine, daß sie nur subjektiv sind und den bleibenden Gegensatz am Objektiven haben, die andere, daß sie als beschränkten Inhaltes überhaupt sowohl gegen einander als noch mehr gegen das Absolute im Gegensatze verharren. Die dem Denken zur Objektivität gegebenen Stellungen sollen als nähere Einleitung, um die Bedeutung und den Standpunkt, welcher hier der Logik gegeben ist, zu erläutern und herbeizuführen, nun betrachtet werden.

In meiner Phänomenologie des Geistes, welche deswegen bei ihrer Herausgabe als der erste Theil des Systems der Wissenschaft bezeichnet worden, ist der Gang genommen, von der ersten, einfachsten Erscheinung des Geistes, dem unmittelbaren Bewußtseyn, anzufangen und die Dialektik desselben bis zum Standpunkte der philosophischen Wissenschaft zu entwickeln, dessen Nothwendigkeit durch diesen Fortgang aufgezeigt wird. Es konnte hiefür aber nicht beim Formellen des bloßen Bewußtseyns stehen geblieben werden; denn der Standpunkt des philosophischen Wissens ist zugleich in sich der gehaltvollste und konkreteste, somit als Resultat hervorgehend setzte er auch die konkreten Gestalten des Bewußtseyns, wie z. B. der Moral, Sittlichkeit, Kunst, Religion voraus. Die Entwickelung des Gehalts, der Gegenstände eigenthümlicher Theile der philosophischen Wissenschaft, fällt daher zugleich in jene zunächst nur auf das Formelle beschränkt scheinende Entwickelung des Bewußtseyns, hinter dessen Rücken jene Entwickelung so zu sagen, vorgehen muß, insofern sich der Inhalt als das Ansich zum Bewußtseyn verhält. Die Darstellung wird dadurch verwickelter, und was den konkreten Theilen angehört, fällt zum Theil schon mit in jene Einleitung. — Die hier vorzunehmende Betrachtung hat noch mehr das Unbequeme, nur historisch und räsonnirend sich verhalten zu können; sie soll aber vornehmlich zu der Einsicht mitwirken, daß die Fragen, die man in der Vorstellung über die Natur des Erkennens, über Glauben und so ferner vor sich hat, und für ganz konkret hält, sich in der That auf einfache Gedankenbestimmungen zurückführen, die aber erst in der Logik ihre wahrhafte Erledigung erhalten.

A.

Erſte Stellung des Gedankens zur Objektivität.

§. 26.

Die erſte Stellung iſt das unbefangene Verfahren, welches noch ohne das Bewußtſeyn des Gegenſatzes des Denkens in und gegen ſich den Glauben enthält, daß durch das Nachdenken die Wahrheit erkannt, das, was die Objekte wahrhaft ſind, vor das Bewußtſeyn gebracht werde. In dieſem Glauben geht das Denken geradezu an die Gegenſtände, reproducirt den Inhalt der Empfindungen und Anſchauungen aus ſich zu einem Inhalte des Gedankens und iſt in ſolchem als der Wahrheit befriedigt. Alle anfängliche Philoſophie, alle Wiſſenſchaften, ja ſelbſt das tägliche Thun und Treiben des Bewußtſeyns lebt in dieſem Glauben.

§. 27.

Dieſes Denken kann wegen der Bewußtloſigkeit über ſeinen Gegenſatz eben ſowohl ſeinem Gehalte nach ächtes ſpekulatives Philoſophiren ſeyn, als auch in endlichen Denkbeſtimmungen d. i. in dem noch unaufgelöſten Gegenſatze verweilen. Hier in der Einleitung kann es nur das Intereſſe ſeyn, dieſe Stellung des Denkens nach ſeiner Grenze zu betrachten, und daher das letztere Philoſophiren zunächſt vorzunehmen. — Dieſes in ſeiner beſtimmteſten und uns am nächſten liegenden Ausbildung war die vormalige Metaphyſik, wie ſie vor der kantiſchen Philoſophie bei uns beſchaffen war. Dieſe Metaphyſik iſt jedoch nur in Beziehung auf die Geſchichte der Philoſophie etwas Vormaliges; für ſich iſt ſie überhaupt immer vorhanden, die bloße Verſtandes-Anſicht der Vernunft-Gegenſtände. Die nähere Betrachtung ihrer Manier und ihres Hauptinhaltes hat daher zugleich dieß nähere präſente Intereſſe.

§. 28.

Dieſe Wiſſenſchaft betrachtete die Denkbeſtimmungen als die Grundbeſtimmungen der Dinge; ſie ſtand durch dieſe Vorausſetzung, daß das, was iſt, damit daß es gedacht wird, an ſich erkannt werde, höher als das ſpätere kritiſche Philoſophiren. Aber 1) wurden jene Beſtimmungen in ihrer Abſtraktion als für ſich geltend und als fähig genommen, Prädikate des Wahren zu ſeyn. Jene Metaphyſik ſetzte überhaupt voraus, daß die Erkenntniß des Abſoluten in der Weiſe geſchehen könne, daß ihm Prädikate beigelegt werden, und unterſuchte weder die Verſtandesbeſtimmungen ihrem eigenthümlichen Inhalte und Werthe nach, noch auch dieſe Form, das Abſolute durch Beilegung von Prädikaten zu beſtimmen.

Solche Prädikate ſind z. B. Daſeyn, wie in dem Satze: Gott hat Daſeyn; Endlichkeit oder Unendlichkeit, in der Frage, ob die Welt endlich oder unendlich iſt; einfach, zuſammengeſetzt, in dem Satze: die Seele iſt einfach; — ferner das Ding iſt Eines, ein Ganzes u. ſ. f. — Es wurde nicht unterſucht, ob ſolche Prädikate an und für ſich etwas Wahres ſeyen, noch ob die Form des Urtheils Form der Wahrheit ſeyn könne.

Zuſatz. Die Vorausſetzung der alten Metaphyſik war die des unbefangenen Glaubens überhaupt, daß das Denken das Anſich der Dinge erfaſſe, daß die Dinge, was ſie wahrhaft ſind, nur als gedachte ſind. Das Gemüth des Menſchen und die Natur, ſind der ſich ſtets verwandelnde Proteus und es iſt eine ſehr nahe liegende Reflexion, daß die Dinge, wie ſie ſich unmittelbar präſentiren, nicht an ſich ſind. — Der hier erwähnte Standpunkt der alten Metaphyſik iſt das Gegentheil deſſen, was die kritiſche Philoſophie zum Reſultat hatte. Man kann wohl ſagen, daß nach dieſem Reſultat der Menſch blos auf Spreu und Träbern würde angewieſen ſeyn.

Was nun aber näher das Verfahren jener alten Metaphysik anbetrifft, so ist darüber zu bemerken, daß dieselbe nicht über das blos verständige Denken hinausging. Sie nahm die abstrakten Denkbestimmungen unmittelbar auf und ließ dieselben dafür gelten, Prädikate des Wahren zu seyn. Wenn vom Denken die Rede ist, so muß man das endliche, blos verständige Denken, vom unendlichen, vernünftigen, unterscheiden. Die Denkbestimmungen, so wie sie sich unmittelbar, vereinzelt vorfinden, sind endliche Bestimmungen. Das Wahre aber ist das in sich Unendliche, welches durch Endliches sich nicht ausdrücken und zum Bewußtseyn bringen läßt. Der Ausdruck unendliches Denken kann als auffallend erscheinen, wenn man die Vorstellung der neueren Zeit, als sey das Denken immer beschränkt, festhält. Nun aber ist in der That das Denken seinem Wesen nach in sich unendlich. Endlich heißt formell ausgedrückt, dasjenige was ein Ende hat, was ist, aber da aufhört, wo es mit seinem Anderm zusammenhängt und somit durch dieses beschränkt wird. Das Endliche besteht also in Beziehung auf sein Anderes, welches seine Negation ist und sich als dessen Gränze darstellt. Das Denken aber ist bei sich selbst, verhält sich zu sich selbst und hat sich selbst zum Gegenstand. Indem ich einen Gedanken zum Gegenstand habe, bin ich bei mir selbst. Ich, das Denken, ist demnach unendlich, darum, weil es sich im Denken zu einem Gegenstand verhält, der es selbst ist. Gegenstand überhaupt, ist ein Anderes, ein Negatives gegen mich. Denkt das Denken sich selbst, so hat es einen Gegenstand, der zugleich keiner ist, d. h. ein aufgehobener, ideeller. Das Denken als solches, in seiner Reinheit hat also keine Schranke in sich. Endlich ist das Denken nur, insofern es bei beschränkten Bestimmungen stehen bleibt, die demselben als ein Letztes gelten. Das unendliche oder spekulative Denken dagegen, bestimmt gleichfalls, aber bestimmend, begränzend, hebt

es dieſen Mangel wieder auf. Die Unendlichkeit iſt nicht, wie in der gewöhnlichen Vorſtellung, als ein abſtraktes Hinaus und Immer-weiter-hinaus aufzufaſſen, ſondern in der einfachen Weiſe, wie ſolches vorher angegeben wurde.

Das Denken der alten Metaphyſik war endliches Denken, denn dieſelbe bewegte ſich in ſolchen Denkbeſtimmungen, deren Schranke ihr als etwas Feſtes galt, welches nicht wieder negirt wurde. So wurde z. B. gefragt: hat Gott Daſeyn? und das Daſeyn wurde hierbei als ein rein Poſitives, als ein Letztes und Vortreffliches betrachtet. Wir werden aber ſpäter ſehen, daß das Daſeyn keineswegs ein bloß Poſitives iſt, ſondern eine Beſtimmung, die zu niedrig für die Idee und Gottes nicht würdig iſt. — Man fragte ferner nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt. Hier wird die Unendlichkeit der Endlichkeit feſt gegenübergeſtellt und es iſt doch leicht einzuſehen, daß wenn beide einander gegenüber geſtellt werden, die Unendlichkeit, die doch das Ganze ſeyn ſoll, nur als eine Seite erſcheint und durch das Endliche begränzt iſt. — Eine begränzte Unendlichkeit iſt aber ſelbſt nur ein Endliches. In demſelben Sinn hat man gefragt: ob die Seele einfach oder zuſammengeſetzt ſey? Alſo auch die Einfachheit galt als eine letzte Beſtimmung, fähig das Wahre zu faſſen. Einfach iſt aber eine ſo arme abſtrakte und einſeitige Beſtimmung wie Daſeyn, eine Beſtimmung, von welcher wir ſpäter ſehen werden, daß dieſelbe als ſelbſt unwahr, unfähig iſt das Wahre zu faſſen. Wird die Seele nur als einfach betrachtet, ſo wird ſie durch ſolche Abſtraktion als einſeitig und endlich beſtimmt.

Die alte Metaphyſik hatte alſo das Intereſſe zu erkennen, ob Prädikate der erwähnten Art ihren Gegenſtänden beizulegen ſeyen. Dieſe Prädikate aber ſind beſchränkte Verſtandesbeſtimmungen, die nur eine Schranke, aber nicht das Wahre ausdrücken. — Hierbei iſt dann beſonders noch zu bemerken, wie das Verfahren darin beſtand, daß dem zu erkennenden Gegen-

stand, so z. B. Gott, Prädikate beigelegt worden. Dieß ist dann aber eine äußerliche Reflexion über den Gegenstand, denn die Bestimmungen (die Prädikate) sind in meiner Vorstellung fertig und werden dem Gegenstand nur äußerlich beigelegt. Dahingegen muß die wahrhafte Erkenntniß eines Gegenstandes von der Art seyn, daß derselbe sich aus sich selbst bestimmt und seine Prädikate nicht äußerlich erhält. Verfährt man nun in der Weise des Prädicirens, so hat der Geist dabei das Gefühl der Unerschöpflichkeit durch solche Prädikate. Die Orientalen nennen demnach auf diesem Standpunkt ganz richtig Gott den Vielnamigen, den Unendlichnamigen. Das Gemüth befriedigt sich in keiner jener endlichen Bestimmungen und die orientalische Erkenntniß besteht demnach in einem rastlosen Aufsuchen solcher Prädikate. Bei den endlichen Dingen ist es nun allerdings der Fall, daß dieselben durch endliche Prädikate bestimmt werden müssen und hier ist der Verstand mit seiner Thätigkeit am rechten Platz. Er, der selbst Endliche, erkennt auch nur die Natur des Endlichen. Nenne ich z. B. eine Handlung einen Diebstahl, so ist dieselbe dadurch ihrem wesentlichen Inhalt nach bestimmt und dieß zu erkennen, ist dem Richter genug. Ebenso verhalten sich die endlichen Dinge als Ursache und Wirkung, als Kraft und Aeußerung und indem sie nach diesen Bestimmungen gefaßt werden, so sind sie ihrer Endlichkeit nach erkannt. Aber Vernunftgegenstände können durch solche endliche Prädikate nicht bestimmt werden und das Bestreben, dieß zu thun, war der Mangel der alten Metaphysik.

§. 29.

Dergleichen Prädikate sind für sich ein beschränkter Inhalt, und zeigen sich schon als der Fülle der Vorstellung (von Gott, Natur, Geist u. s. f.) nicht angemessen und sie keineswegs erschöpfend. Alsdann sind sie dadurch, daß sie Prädikate Eines Subjekts seyen, miteinander verbunden, durch ihren Inhalt aber

verschieden, so daß sie gegeneinander von außen her aufgenommen werden.

Den ersten Mangel suchten die Orientalen z. B. bei der Bestimmung Gottes durch die vielen Namen, die sie ihm beilegten, abzuhelfen; zugleich aber sollten der Namen unendlich viele seyn.

§. 30.

2) Ihre Gegenstände waren zwar Totalitäten, welche an und für sich der Vernunft, dem Denken des in sich konkreten Allgemeinen angehören, — Seele, Welt, Gott, — aber die Metaphysik nahm sie aus der Vorstellung auf, legte sie als fertige gegebene Subjekte bei der Anwendung der Verstandesbestimmungen darauf zu Grunde, und hatte nur an jener Vorstellung den Maaßstab, ob die Prädikate passend und genügend seyen oder nicht.

§. 31.

Die Vorstellungen von Seele, Welt, Gott scheinen zunächst dem Denken einen festen Halt zu gewähren. Außerdem aber, daß ihnen der Charakter besonderer Subjektivität beigemischt ist, und sie hiernach eine sehr verschiedene Bedeutung haben können, so bedürfen sie es vielmehr erst durch das Denken die feste Bestimmung zu erhalten. Dieß drückt jeder Satz aus, als in welchem erst durch das Prädikat (d. i. in der Philosophie durch die Denkbestimmung) angegeben werden soll, was das Subjekt d. i. die anfängliche Vorstellung sey.

In dem Satze: Gott ist ewig u. s. f. wird mit der Vorstellung: Gott angefangen; aber was er ist, wird noch nicht gewußt; erst das Prädikat sagt aus, was er ist. Es ist deswegen im Logischen, wo der Inhalt ganz allein in der Form des Gedankens bestimmt wird, nicht nur überflüssig diese Bestimmungen zu Prädikaten von Sätzen, deren Subjekt Gott oder das vagere Absolute wäre, zu machen, sondern es würde auch den Nachtheil haben an einen andern Maaßstab

als die Natur des Gedankens selbst ist, zu erinnern. — Ohnehin ist die Form des Satzes oder bestimmter des Urtheils ungeschickt, das Konkrete, — und das Wahre ist konkret, — und Spekulative auszudrücken; das Urtheil ist durch seine Form einseitig und insofern falsch.

Zusatz. Diese Metaphysik war kein freies und objektives Denken; da sie das Objekt sich nicht frei aus sich selbst bestimmen ließ, sondern dasselbe als fertig voraussetzte. — Was das freie Denken anbetrifft, so dachte die griechische Philosophie frei, die Scholastik aber nicht, da diese ihren Inhalt gleichfalls als einen gegebenen und zwar von der Kirche gegebenen aufnahm. — Wir Modernen sind durch unsere ganze Bildung in Vorstellungen eingeweiht, welche zu überschreiten höchst schwierig ist, da diese Vorstellungen den tiefsten Inhalt haben. Unter den alten Philosophen müssen wir uns Menschen vorstellen, die ganz in sinnlicher Anschauung stehen und weiter keine Voraussetzung haben als den Himmel droben und die Erde umher, denn die mythologischen Vorstellungen waren auf die Seite geworfen. Der Gedanke ist in dieser sachlichen Umgebung frei und in sich zurückgezogen, frei von allem Stoff, rein bei sich. Dieses reine Beisichseyn gehört zum freien Denken, dem in's Freie-ausschiffen, wo nichts unter uns und über uns ist, und wir in der Einsamkeit mit uns allein dastehen.

§. 32.

3) Diese Metaphysik wurde Dogmatismus, weil sie nach der Natur der endlichen Bestimmungen annehmen mußte, daß von zwei entgegengesetzten Behauptungen, dergleichen jene Sätze waren, die eine wahr, die andre aber falsch seyn müsse.

Zusatz. Der Dogmatismus hat zunächst seinen Gegensatz am Skepticismus. Die alten Skeptiker nannten überhaupt eine jede Philosophie dogmatisch, insofern dieselbe bestimmte Lehrsätze aufstellt. In diesem weitern Sinne gilt auch

die eigentlich ſpekulative Philoſophie dem Skepticismus für dogmatiſch. Das Dogmatiſche im engern Sinn beſteht dann aber darin, daß einſeitige Verſtandesbeſtimmungen mit Ausſchluß der entgegengeſetzten feſtgehalten werden. Es iſt dieß überhaupt das ſtrenge Entweder — oder und es heißt demgemäß z. B. die Welt iſt entweder endlich oder unendlich, aber nur eines von beiden. Das Wahrhafte, das Spekulative iſt dagegen gerade dieſes, welches keine ſolche einſeitige Beſtimmung an ſich hat und dadurch nicht erſchöpft wird, ſondern als Totalität diejenigen Beſtimmungen in ſich vereinigt enthält, welche dem Dogmatismus in ihrer Trennung als ein Feſtes und Wahres gelten. — Es iſt in der Philoſophie häufig der Fall, daß die Einſeitigkeit ſich neben die Totalität ſtellt, mit der Behauptung ein Beſonderes, Feſtes gegen ſie zu ſeyn. In der That aber iſt das Einſeitige nicht ein Feſtes und für ſich Beſtehendes, ſondern daſſelbe iſt im Ganzen als aufgehoben enthalten. Der Dogmatismus der Verſtandesmetaphyſik beſteht darin einſeitige Gedankenbeſtimmungen in ihrer Iſolirung feſtzuhalten, wohingegen der Idealismus der ſpekulativen Philoſophie das Princip der Totalität hat und ſich als übergreifend über die Einſeitigkeit der abſtrakten Verſtandesbeſtimmungen erweiſt. So wird der Idealismus ſagen: Die Seele iſt weder nur endlich, noch nur unendlich, ſondern ſie iſt weſentlich ſowohl das Eine als auch das Andere, und hiermit weder das Eine noch das Andere, d. h. ſolche Beſtimmungen in ihrer Iſolirung ſind ungültig und ſie gelten nur als aufgehoben. — Auch in unſerm gewöhnlichen Bewußtſeyn kömmt ſchon der Idealismus vor. Wir ſagen demgemäß von den ſinnlichen Dingen, ſie ſeyen veränderlich, d. h. es komme ihnen das Seyn zu, wie das Nichtſeyn. — Hartnäckiger ſind wir rückſichtlich der Verſtandesbeſtimmungen. Dieſe als Denkbeſtimmungen, gelten für ein Feſteres, ja für ein abſolut Feſtes. Wir betrachten dieſelben als durch einen unendlichen Abgrund von einander getrennt, ſo daß

die einander gegenüberstehenden Bestimmungen sich nie zu erreichen vermögen. Der Kampf der Vernunft besteht darin, dasjenige, was der Verstand fixirt hat, zu überwinden.

§. 33.

Den ersten Theil dieser Metaphysik in ihrer geordneten Gestalt machte die Ontologie aus, — die Lehre von den abstrakten Bestimmungen des Wesens. Für diese in ihrer Mannichfaltigkeit und endlichem Gelten mangelt es an einem Princip; sie müssen darum empirisch und zufälligerweise aufgezählt, und ihr näherer Inhalt kann nur auf die Vorstellung, auf die Versicherung, daß man sich bei einem Worte gerade dieß denke, etwa auch auf die Etymologie gegründet werden. Es kann dabei blos um die mit dem Sprachgebrauch übereinstimmende Richtigkeit der Analyse und empirische Vollständigkeit, nicht um die Wahrheit und Nothwendigkeit solcher Bestimmungen an und für sich zu thun seyn.

Die Frage, ob Seyn, Daseyn, oder Endlichkeit, Einfachheit, Zusammensetzung u. s. f. an und für sich wahre Begriffe seyen, muß auffallend seyn, wenn man meint, es könne blos von der Wahrheit eines Satzes die Rede seyn und nur gefragt werden, ob ein Begriff einem Subjekte mit Wahrheit beizulegen sey (wie man es nannte) oder nicht; die Unwahrheit hänge von dem Widerspruche ab, der sich zwischen dem Subjekte der Vorstellung und dem von demselben zu prädicirenden Begriffe fände. Allein der Begriff als Konkretes und selbst jede Bestimmtheit überhaupt ist wesentlich in sich selbst eine Einheit unterschiedener Bestimmungen. Wenn die Wahrheit also weiter nichts wäre, als der Mangel des Widerspruchs, so müßte bei jedem Begriffe zuerst betrachtet werden, ob er nicht für sich einen solchen innern Widerspruch enthalte.

§. 34.

Der zweite Theil war die rationelle Psychologie

oder Pneumatologie, welche die metaphyſiſche Natur der Seele nämlich des Geiſtes als eines Dinges betrifft.

Die Unſterblichkeit wurde in der Sphäre aufgeſucht, wo Zuſammenſetzung, Zeit, qualitative Veränderung, quantitatives Zu- oder Abnehmen ihre Stelle haben.

Zuſatz. Rationell hieß die Pſychologie im Gegenſatz der empiriſchen Betrachtungsweiſe der Aeußerungen der Seele. Die rationelle Pſychologie betrachtete die Seele nach ihrer metaphyſiſchen Natur, wie ſie beſtimmt wird durch das abſtrakte Denken. Sie wollte die innere Natur der Seele erkennen, wie ſie an ſich, wie ſie für den Gedanken iſt. — Heut zu Tage wird in der Philoſophie wenig von der Seele geſprochen, ſondern vornehmlich vom Geiſt. Der Geiſt unterſcheidet ſich von der Seele, welche gleichſam das Mittlere zwiſchen der Leiblichkeit und dem Geiſt, oder das Band zwiſchen beiden iſt. Der Geiſt als Seele iſt in die Leiblichkeit verſenkt und die Seele iſt das Belebende des Körpers.

Die alte Metaphyſik betrachtete die Seele als Ding. Ding aber iſt ein ſehr zweideutiger Ausdruck. Unter Ding verſtehen wir zunächſt ein unmittelbar Exiſtirendes, ein Solches, das wir uns ſinnlich vorſtellen und in dieſem Sinn hat man von der Seele geſprochen. Man hat demgemäß gefragt, wo die Seele ihren Sitz habe. Als einen Sitz habend iſt aber die Seele im Raum und wird ſinnlich vorgeſtellt. Eben ſo gehört es zur Auffaſſung der Seele als eines Dinges, wenn danach gefragt wird, ob dieſelbe einfach oder zuſammengeſetzt iſt. Dieſe Frage intereſſirt beſonders in Beziehung auf die Unſterblichkeit der Seele, inſofern dieſelbe als durch die Einfachheit der Seele bedingt betrachtet wurde. Nun aber iſt in der That die abſtrakte Einfachheit eine Beſtimmung, die dem Weſen der Seele ſo wenig entſpricht als die der Zuſammengeſetztheit.

Was das Verhältniß der rationellen zur empiriſchen Pſychologie anbetrifft, ſo ſteht die erſtere dadurch höher als die letz-

tere, daß ſie es ſich zur Aufgabe macht, den Geiſt durch das Denken zu erkennen und das Gedachte auch zu beweiſen, während die empiriſche Pſychologie von der Wahrnehmung ausgeht und nur aufzählt und beſchreibt, was dieſe an die Hand giebt. Allein wenn man den Geiſt denken will, ſo muß man gegen ſeine Beſonderheiten gar nicht ſo ſpröde ſeyn. Der Geiſt iſt Thätigkeit, in dem Sinn, in welchem ſchon die Scholaſtiker von Gott ſagten, er ſey abſolute Aktuoſität. Indem nun aber der Geiſt thätig iſt, ſo liegt darin, daß er ſich äußert. Man hat deshalb den Geiſt nicht als ein proceßloſes ens zu betrachten, wie ſolches in der alten Methaphyſik geſchehen, welche die proceßloſe Innerlichkeit des Geiſtes von ſeiner Aeußerlichkeit trennte. Der Geiſt iſt weſentlich in ſeiner konkreten Wirklichkeit, in ſeiner Energie zu betrachten und zwar ſo, daß die Aeußerungen derſelben als durch ſeine Innerlichkeit beſtimmt erkannt werden.

§. 35.

Der dritte Theil, die Kosmologie handelte von der Welt, ihrer Zufälligkeit, Nothwendigkeit, Ewigkeit, Begrenztſeyn in Raum und Zeit; den formellen Geſetzen in ihren Veränderungen, ferner von der Freiheit des Menſchen, und dem Urſprunge des Böſen.

Als abſolute Gegenſätze gelten hierbei vornehmlich: Zufälligkeit und Nothwendigkeit; äußerliche und innerliche Nothwendigkeit; wirkende und Endurſachen, oder die Kauſalität überhaupt und Zweck; Weſen oder Subſtanz und Erſcheinung; Form und Materie; Freiheit und Nothwendigkeit; Glückſeligkeit und Schmerz; Gutes und Böſes.

Zuſatz. Die Kosmologie hatte ſowohl die Natur als auch den Geiſt, in ſeinen äußerlichen Verwicklungen in ſeiner Erſcheinung, alſo überhaupt das Daſeyn, den Inbegriff des Endlichen zum Gegenſtand. Dieſelbe betrachtete aber dieſen ihren Gegenſtand nicht als ein konkretes Ganzes, ſondern nur nach abſtrakten Beſtimmungen. So wurden z. B. hier die Fragen

verhandelt, ob Zufall in der Welt herrſche oder Nothwendigkeit, ob die Welt ewig ſey oder erſchaffen? Ein Hauptintereſſe dieſer Diſciplin bildete demnächſt die Aufſtellung ſogenannter allgemeiner kosmologiſcher Geſetze, wie z. B. dieß, daß es in der Natur keinen Sprung gebe. Sprung heißt hier ſo viel als qualitativer Unterſchied und qualitative Veränderung, welche als unvermittelt erſcheinen, während dagegen das (quantitative) Allmählige ſich als ein Vermitteltes darſtellt.

In Beziehung auf den Geiſt, wie ſolcher in der Welt erſcheint, waren es dann vornehmlich die Fragen nach der Freiheit des Menſchen und nach dem Urſprung des Böſen, welche in der Kosmologie verhandelt wurden. Dieß ſind nun allerdings Fragen vom höchſten Intereſſe. Um dieſelben jedoch auf eine genügende Weiſe zu beantworten, dazu gehört vor allen Dingen, daß man die abſtrakten Verſtandesbeſtimmungen nicht als ein Letztes feſthält, in dem Sinn, als ob jede der beiden Beſtimmungen eines Gegenſatzes für ſich ein Beſtehen hätte und in ihrer Iſolirung als ein Subſtantielles und Wahrhaftes zu betrachten wäre. Dieß war jedoch der Standpunkt der alten Metaphyſik, wie überhaupt, ſo auch bei den kosmologiſchen Erörterungen, welche um deswillen ihrem Zweck, die Erſcheinungen der Welt zu begreifen, nicht zu entſprechen vermochten. So wurde z. B. der Unterſchied von Freiheit und Nothwendigkeit in Betrachtung gezogen und wurden dieſe Beſtimmungen in der Art auf die Natur und auf den Geiſt angewendet, daß man jene in ihren Wirkungen als der Nothwendigkeit unterworfen, dieſen aber als frei betrachtete. Dieſer Unterſchied iſt nun allerdings weſentlich und im Innerſten des Geiſtes ſelbſt begründet; Freiheit jedoch und Nothwendigkeit, als einander abſtrakt gegenüberſtehend, gehören nur der Endlichkeit an und gelten nur auf ihrem Boden. Eine Freiheit, die keine Nothwendigkeit in ſich hätte, und eine bloße Nothwendigkeit ohne Freiheit, dieß ſind abſtrakte und ſomit unwahre Beſtimmungen. Die Freiheit iſt weſentlich kon-

kret, auf ewige Weise in sich bestimmt und somit zugleich nothwendig. Wenn von Nothwendigkeit gesprochen wird, so pflegt man darunter zunächst nur Determination von außen zu verstehen, wie z. B. in der endlichen Mechanik ein Körper sich nur bewegt, wenn er durch einen andern Körper gestoßen wird und zwar in der Richtung, welche ihm durch diesen Stoß ertheilt wird. Dieß ist jedoch eine blos äußerliche Nothwendigkeit, nicht die wahrhaft innere, denn diese ist die Freiheit. — Eben so verhält es sich mit dem Gegensatz des Guten und Bösen, diesem Gegensatz der in sich vertieften modernen Welt. Betrachten wir das Böse als ein Festes für sich, das nicht das Gute ist, so ist dieß insofern ganz richtig und der Gegensatz anzuerkennen, dessen Scheinbarkeit und Relativität nicht so genommen werden darf, als seyen Böses und Gutes im Absoluten Eines, wie man denn wohl neuerdings gesagt hat, böse werde etwas erst durch unsere Ansicht. Das Falsche aber ist, daß man das Böse als ein festes Positives ansieht, während es das Negative ist, welches kein Bestehen für sich hat, sondern nur für sich seyn will und in der That nur der absolute Schein der Negativität in sich ist.

§. 36.

Der vierte Theil, die natürliche oder rationelle Theologie, betrachtet den Begriff Gottes oder dessen Möglichkeit, die Beweise von seinem Daseyn und seine Eigenschaften.

a) Bei dieser verständigen Betrachtung Gottes kommt es vornehmlich darauf an, welche Prädikate zu dem passen oder nicht passen, was wir uns unter Gott vorstellen. Der Gegensatz von Realität und Negation kommt hier als absolut vor; daher bleibt für den Begriff, wie ihn der Verstand nimmt, am Ende nur die leere Abstraktion des unbestimmten Wesens, der reinen Realität oder Positivität, das todte Produkt der modernen Aufklärung. b) Das Beweisen des endlichen Erkennens, zeigt überhaupt die verkehrte Stellung,

daß ein objektiver Grund von Gottes Seyn angegeben werden ſoll, welches ſomit ſich als ein durch ein anderes Vermitteltes darſtellt. Dieß Beweiſen, das die Verſtandes-Identität zur Regel hat, iſt von der Schwierigkeit befangen, den Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen zu machen. So konnte es entweder Gott von der poſitiv bleibenden Endlichkeit der daſeyenden Welt nicht befreien, ſo daß er ſich als die unmittelbare Subſtanz derſelben beſtimmen mußte (Pantheismus); — oder er blieb als ein Objekt dem Subjekt gegenüber, ſomit auf dieſe Weiſe ein Endliches (Dualismus). c) Die Eigenſchaften, da ſie doch beſtimmte und verſchiedene ſeyn ſollen, ſind eigentlich in dem abſtrakten Begriffe der reinen Realität, des unbeſtimmten Weſens untergegangen. Inſofern aber noch die endliche Welt als ein wahres Seyn und Gott ihr gegenüber in der Vorſtellung bleibt, ſo ſtellt ſich auch die Vorſtellung verſchiedener Verhältniſſe deſſelben zu jener ein, welche als Eigenſchaften beſtimmt, einerſeits als Verhältniſſe zu endlichen Zuſtänden, ſelbſt endlicher Art (z. B. gerecht, gütig, mächtig, weiſe u. ſ. f.) ſeyn müſſen, andererſeits aber zugleich unendlich ſeyn ſollen. Dieſer Widerſpruch läßt auf dieſem Standpunkte nur die nebuloſe Auflöſung durch quantitative Steigerung zu, ſie ins Beſtimmungsloſe, in den sensum eminentiorem zu treiben. Hiedurch aber wird die Eigenſchaft in der That zu nichte gemacht und ihr blos ein Name gelaſſen.

Zuſatz. Es war in dieſem Theil der alten Metaphyſik darum zu thun, feſtzuſtellen, wie weit es die Vernunft für ſich in der Erkenntniß Gottes bringen könne. Gott zu erkennen durch die Vernunft iſt nun allerdings die höchſte Aufgabe der Wiſſenſchaft. Die Religion enthält zunächſt Vorſtellungen von Gott; dieſe Vorſtellungen, wie ſolche im Glaubensbekenntniß zuſammengeſtellt ſind, werden uns von Jugend auf als Lehren der Religion mitgetheilt, und inſofern das Individuum an dieſe

Lehren glaubt und ſie ihm die Wahrheit ſind, ſo hat es, was es als Chriſt braucht. Die Theologie aber iſt die Wiſſenſchaft dieſes Glaubens. Giebt die Theologie blos eine äußerliche Aufzählung und Zuſammenſtellung der Religionslehren, ſo iſt ſie noch nicht Wiſſenſchaft. Auch durch die heut zu Tage ſo beliebte blos hiſtoriſche Behandlung ihres Gegenſtandes (wie z. B. dadurch, daß erzählt wird, was dieſer und jener Kirchenvater geſagt hat) erhält die Theologie noch nicht den Charakter der Wiſſenſchaftlichkeit. Dieß geſchieht erſt dadurch, daß zum begreifenden Denken fortgeſchritten wird, welches das Geſchäft der Philoſophie iſt. Die wahrhafte Theologie iſt ſo weſentlich zugleich Religions-Philoſophie und dieß war ſie auch im Mittelalter.

Was dann näher die rationelle Theologie der alten Metaphyſik anbetrifft, ſo war dieſelbe nicht Vernunftwiſſenſchaft, ſondern Verſtandeswiſſenſchaft von Gott und ihr Denken bewegte ſich nur in abſtrakten Gedankenbeſtimmungen. — Indem hier der Begriff Gottes abgehandelt wurde, ſo war es die Vorſtellung von Gott, welche den Maaßſtab für die Erkenntniß bildete. Das Denken aber hat ſich frei in ſich zu bewegen, wobei jedoch ſogleich zu bemerken iſt, daß das Reſultat des freien Denkens mit dem Inhalt der chriſtlichen Religion übereinſtimmt, da dieſe Offenbarung der Vernunft iſt. Zu ſolcher Uebereinſtimmung kam es indeß nicht bei jener rationellen Theologie. Indem dieſe ſich daran begab, die Vorſtellung von Gott durch das Denken zu beſtimmen, ſo ergab ſich als Begriff Gottes nur das Abſtraktum von Poſitivität oder Realität überhaupt, mit Ausſchluß der Negation und Gott wurde demgemäß definirt als das allerrealſte Weſen. Nun aber iſt leicht einzuſehen, daß dieſes allerrealſte Weſen dadurch, daß die Negation von demſelben ausgeſchloſſen wird, gerade das Gegentheil von dem iſt, was es ſeyn ſoll und was der Verſtand an ihm zu haben meint. Anſtatt das Reichſte und ſchlechthin Erfüllte

zu seyn, ist dasselbe, um seiner abstrakten Auffassung willen, vielmehr das Allerärmste und schlechthin Leere. Das Gemüth verlangt mit Recht einen konkreten Inhalt, ein solcher aber ist nur dadurch vorhanden, daß er die Bestimmtheit d. h. die Negation in sich enthält. Wird der Begriff Gottes blos als der des abstrakten oder allerrealsten Wesens aufgefaßt, so wird Gott dadurch für uns zu einem bloßen Jenseits und von einer Erkenntniß desselben kann dann weiter nicht die Rede seyn, denn wo keine Bestimmtheit ist, da ist auch keine Erkenntniß möglich. Das reine Licht ist die reine Finsterniß.

Das zweite Interesse dieser rationellen Theologie betraf die Beweise vom Daseyn Gottes. Die Hauptsache dabei ist, daß das Beweisen, wie dasselbe vom Verstand genommen wird, Abhängigkeit einer Bestimmung von einer andern ist. Man hat bei diesem Beweisen ein Vorausgesetztes, ein Festes, aus dem ein Anderes folgt. Es wird hier also die Abhängigkeit einer Bestimmung von einer Voraussetzung aufgezeigt. Soll nun das Daseyn Gottes auf diese Weise bewiesen werden, so erhält dieß den Sinn, daß das Seyn Gottes von andern Bestimmungen abhängen soll, daß diese also den Grund vom Seyn Gottes ausmachen. Hier sieht man denn sogleich, daß etwas Schiefes herauskommen muß, denn Gott soll gerade schlechthin der Grund von Allem und hiermit nicht abhängig von Anderem seyn. Man hat in dieser Beziehung in der neuern Zeit gesagt, Gottes Daseyn sey nicht zu beweisen, sondern müsse unmittelbar erkannt werden. Die Vernunft versteht indeß unter Beweisen etwas ganz Anderes als der Verstand und auch der gesunde Sinn thut dieß. Das Beweisen der Vernunft hat zwar auch zu seinem Ausgangspunkt ein Anderes als Gott, allein es läßt in seinem Fortgang dieß Andere nicht als ein Unmittelbares und Seyendes, sondern indem es dasselbe als ein Vermitteltes und Gesetztes aufzeigt, so ergiebt sich dadurch zugleich daß Gott als der die Vermittelung in sich aufgehoben Enthaltende, wahrhaft

Unmittelbare, Ursprüngliche und auf sich Beruhende zu betrachten ist. — Sagt man: betrachtet die Natur, sie wird Euch auf Gott führen, Ihr werdet einen absoluten Endzweck finden — so ist damit nicht gemeint, daß Gott ein Vermitteltes sey, sondern daß nur wir den Gang machen von einem Andern zu Gott, in der Art, daß Gott als die Folge, zugleich der absolute Grund jenes Ersten ist, daß also die Stellung sich verkehrt und dasjenige, was als Folge erscheint, sich auch als Grund zeigt und was erst als Grund sich darstellte, zur Folge herabgesetzt wird. Dieß ist dann auch der Gang des vernünftigen Beweisens.

Werfen wir nach der bisher angestellten Erörterung noch einen Blick auf das Verfahren dieser Metaphysik überhaupt, so ergiebt sich uns, wie dasselbe darin bestand, daß sie die Vernunftgegenstände in abstrakte, endliche Verstandesbestimmungen faßte und die abstrakte Identität zum Princip machte. Diese Verstandesunendlichkeit aber, dieß reine Wesen, ist selbst nur ein Endliches, denn die Besonderheit ist davon ausgeschlossen, beschränkt und negirt dieselbe. Diese Metaphysik anstatt zur konkreten Identität zu kommen, beharrte auf der abstrakten; aber ihr Gutes war das Bewußtseyn, daß der Gedanke allein die Wesenheit des Seyenden sey. Den Stoff zu dieser Metaphysik gaben die frühern Philosophen und namentlich die Scholastiker. In der spekulativen Philosophie ist der Verstand zwar ein Moment, aber ein Moment, bei welchem nicht stehen geblieben wird. Platon ist kein solcher Metaphysiker und Aristoteles noch weniger, obgleich man gewöhnlich das Gegentheil glaubt.

B.

Zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität.

I. Empirismus.

§. 37.

Das Bedürfniß Theils eines konkreten Inhalts gegen die abstrakten Theorien des Verstandes, der nicht für sich selbst aus seinen Allgemeinheiten zur Besonderung und Bestimmung fortgehen kann, Theils eines festen Halts gegen die Möglichkeit, auf dem Felde und nach der Methode der endlichen Bestimmungen Alles beweisen zu können, führte zunächst auf den Empirismus, welcher statt in dem Gedanken selbst das Wahre zu suchen, dasselbe aus der Erfahrung, der äußern und innern Gegenwart, zu holen geht.

Zusatz. Der Empirismus verdankt seinen Ursprung dem im vorstehenden §. angegebenen Bedürfniß eines konkreten Inhalts und eines festen Halts, welchem Bedürfniß die abstrakte Verstandesmetaphysik nicht zu genügen vermag. Was hierbei das Konkrete des Inhalts anbetrifft, so ist es überhaupt darum zu thun, daß die Gegenstände des Bewußtseyns als in sich bestimmt und als Einheit unterschiedener Bestimmungen gewußt werden. Nun aber ist, wie wir gesehen haben, dieß bei der Verstandesmetaphysik, nach dem Princip des Verstandes, keineswegs der Fall. Das blos verständige Denken ist auf die Form des abstrakt Allgemeinen beschränkt und vermag nicht zur Besonderung dieses Allgemeinen fortzuschreiten. So begab sich z. B. die alte Metaphysik daran, durch das Denken auszumitteln, was das Wesen oder die Grundbestimmung der Seele sey und es hieß dann, die Seele sey einfach. Diese

der Seele zugeschriebene Einfachheit hat hier die Bedeutung der abstrakten Einfachheit, mit Ausschließung des Unterschiedes, welcher, als Zusammengesetztheit, als die Grundbestimmung des Leibes und dann weiter der Materie überhaupt betrachtet wurde. Nun aber ist die abstrakte Einfachheit eine sehr dürftige Bestimmung, wodurch der Reichthum der Seele und dann weiter des Geistes keineswegs zu erfassen ist. Indem so das abstrakt metaphysische Denken sich als unzureichend erwies, sah man sich genöthigt, zur empirischen Psychologie seine Zuflucht zu nehmen. Eben so verhält es sich mit der rationellen Physik. Wenn hier z. B. gesagt wurde, daß der Raum unendlich sey, daß die Natur keinen Sprung thue u. s. w., so ist dieß durchaus unbefriedigend der Fülle und dem Leben der Natur gegenüber.

§. 38.

Der Empirismus hat diese Quelle einerseits mit der Metaphysik selbst gemein, als welche für die Beglaubigung ihrer Definitionen, — der Voraussetzungen so wie des bestimmtern Inhalts, ebenfalls die Vorstellungen d. h. den zunächst von der Erfahrung herrührenden Inhalt zur Gewähr hat. Anderntheils ist die einzelne Wahrnehmung von der Erfahrung unterschieden, und der Empirismus erhebt den der Wahrnehmung, dem Gefühl und der Anschauung angehörigen Inhalt, in die Form allgemeiner Vorstellungen, Sätze und Gesetze ꝛc. Dieß geschieht jedoch nur in dem Sinne, daß diese allgemeinen Bestimmungen (z. B. Kraft) keine weitere Bedeutung und Gültigkeit für sich haben sollen als die aus der Wahrnehmung genommene, und kein als in der Erscheinung nachzuweisender Zusammenhang Berechtigung haben soll. Den festen Halt nach der subjektiven Seite hat das empirische Erkennen darin, das das Bewußtseyn in der Wahrnehmung seine eigene unmittelbare Gegenwart und Gewißheit hat.

Es liegt im Empirismus dieß große Princip, daß was wahr ist, in der Wirklichkeit seyn und für die Wahrnehmung

da seyn muß. Dieß Princip ist dem Sollen entgegengesetzt, womit die Reflexion sich aufbläht und gegen die Wirklichkeit und Gegenwart mit einem Jenseits verächtlich thut, welches nur in dem subjektiven Verstande seinen Sitz und Daseyn haben soll. Wie der Empirismus erkennt (§. 7.) auch die Philosophie nur das was ist; sie weiß nicht solches, was nur seyn soll und somit nicht da ist. — Nach der subjektiven Seite ist ebenso das wichtige Princip der Freiheit anzuerkennen, welches im Empirismus liegt, daß nämlich der Mensch, was er in seinem Wissen gelten lassen soll, selbst sehen, sich selbst darin präsent wissen soll. — Die konsequente Durchführung des Empirismus, insofern er dem Inhalte nach sich auf Endliches beschränkt, läugnet aber das Uebersinnliche überhaupt oder wenigstens die Erkenntniß und Bestimmtheit desselben, und läßt dem Denken nur die Abstraktion und formelle Allgemeinheit und Identität zu. — Die Grundtäuschung im wissenschaftlichen Empirismus ist immer diese, daß er die metaphysischen Kategorien von Materie, Kraft, ohnehin von Einem, Vielem, Allgemeinheit und Unendlichem u. s. f. gebraucht, ferner am Faden solcher Kategorien weiter fortschließt, dabei die Formen des Schließens voraussetzt und anwendet, und bei allem nicht weiß, daß er so selbst Metaphysik enthält und treibt, und jene Kategorien und deren Verbindungen auf eine völlig unkritische und bewußtlose Weise gebraucht.

Zusatz. Vom Empirismus erging der Zuruf: Laßt das Herumtreiben in leeren Abstraktionen, schaut auf eure Hände, erfaßt das Hier des Menschen und der Natur, genießt die Gegenwart — und es ist nicht zu verkennen, daß hierin ein wesentlich berechtigtes Moment enthalten ist. Das Hier, die Gegenwart, das Diesseits sollte mit der leeren Jenseitigkeit, mit den Spinnengeweben und Nebelgestalten des abstrakten Verstandes vertauscht werden. Hiermit wird dann auch der in der alten Metaphysik

vermißte feſte Halt, d. h. die unendliche Beſtimmung gewonnen. Der Verſtand klaubt nur endliche Beſtimmungen heraus, dieſe ſind an ſich haltlos und wankend und das auf denſelben errichtete Gebäude ſtürzt in ſich zuſammen. Eine unendliche Beſtimmung zu finden war überhaupt der Trieb der Vernunft; es war aber noch nicht an der Zeit, dieſelbe im Denken zu finden. So faßte denn dieſer Trieb die Gegenwart auf, das Hier, das Dieſes, welches die unendliche Form an ſich hat, wenn auch nicht in der wahrhaften Exiſtenz dieſer Form. Das Aeußerliche iſt an ſich das Wahre, denn das Wahre iſt wirklich und muß exiſtiren. Die unendliche Beſtimmtheit alſo, die die Vernunft ſucht, iſt in der Welt, wenn gleich in ſinnlich einzelner Geſtalt nicht in ihrer Wahrheit. — Näher iſt nun die Wahrnehmung die Form, worin begriffen werden ſollte und dieß iſt der Mangel des Empirismus. Die Wahrnehmung als ſolche iſt immer ein Einzelnes und Vorübergehendes: dabei bleibt jedoch das Erkennen nicht ſtehen, ſondern daſſelbe ſucht in dem wahrgenommenen Einzelnen das Allgemeine und Bleibende auf und dieß iſt der Fortgang von der bloßen Wahrnehmung zur Erfahrung. — Um Erfahrungen zu machen, bedient ſich der Empirismus vornehmlich der Form der Analyſe. In der Wahrnehmung hat man ein mannichfach Konkretes, deſſen Beſtimmungen auseinandergelegt werden ſollen, wie eine Zwiebel, deren Häute man ablöſt. Dieſe Zergliederung hat alſo den Sinn, daß man die zuſammengewachſenen Beſtimmungen auflöſt, zerlegt und nichts hinzuthut als die ſubjektive Thätigkeit des Zerlegens. Die Analyſe iſt jedoch der Fortgang von der Unmittelbarkeit der Wahrnehmung zum Gedanken, inſofern die Beſtimmungen, welche der analyſirte Gegenſtand in ſich vereinigt enthält, dadurch, daß ſie getrennt werden, die Form der Allgemeinheit erhalten. Der Empirismus, indem er die Gegenſtände analyſirt, befindet ſich im Irrthum, wenn er meint, er laſſe dieſelben wie ſie ſind, da er doch in der That das Konkrete in ein Abſtraktes verwandelt. Hierdurch

geſchieht es zugleich, daß das Lebendige getödtet wird, denn lebendig iſt nur das Konkrete, Eine. Gleichwohl muß jene Scheidung geſchehen, um zu begreifen, und der Geiſt ſelbſt iſt die Scheidung in ſich. Dieß iſt jedoch nur die eine Seite und die Hauptſache beſteht in der Vereinigung des Geſchiedenen. Indem die Analyſe auf dem Standpunkt der Scheidung ſtehen bleibt, ſo gilt von derſelben jenes Wort des Dichters:

Encheiresin naturae nennt's die Chemie,
Spottet ihrer ſelbſt und weiß nicht wie.
Hat die Theile in ihrer Hand,
Fehlt leider nur das geiſtige Band.

Die Analyſe geht vom Konkreten aus und hat in dieſem Material viel vor dem abſtrakten Denken der alten Metaphyſik voraus. Dieſelbe ſetzt die Unterſchiede feſt und dieß iſt von großer Wichtigkeit; dieſe Unterſchiede ſind dann aber ſelbſt nur wieder abſtrakte Beſtimmungen, d. h. Gedanken. Indem nun dieſe Gedanken als dasjenige gelten, was die Gegenſtände an ſich ſind, ſo iſt dieß wieder die Vorausſetzung der alten Metaphyſik, daß nämlich im Denken das Wahrhafte der Dinge liege.

Vergleichen wir jetzt weiter den Standpunkt des Empirismus mit dem der alten Metaphyſik, rückſichtlich des Inhalts, ſo hatte, wie wir früher geſehen haben, die letztere zu ihrem Inhalt jene allgemeinen Vernunftgegenſtände, Gott, die Seele und die Welt überhaupt; dieſer Inhalt war aus der Vorſtellung aufgenommen und das Geſchäft der Philoſophie beſtand darin, denſelben auf die Form der Gedanken zurückzuführen. In ähnlicher Weiſe verhielt es ſich mit der ſcholaſtiſchen Philoſophie; für dieſe bildeten die Dogmen der chriſtlichen Kirche den vorausgeſetzten Inhalt, um deſſen nähere Beſtimmung und Syſtematiſirung durch das Denken es zu thun war. — Von ganz anderer Art iſt der vorausgeſetzte Inhalt des Empirismus. Dieß iſt der ſinnliche Inhalt der Natur und der Inhalt des endlichen Geiſtes. Hier hat man alſo endlichen Stoff vor ſich und in der

alten Metaphyſik den unendlichen. Dieſer unendliche Inhalt wurde dann durch die endliche Form des Verſtandes verendlicht. Beim Empirismus haben wir dieſelbe Endlichkeit der Form und außerdem iſt auch noch der Inhalt endlich. Die Methode iſt übrigens inſofern bei beiden Weiſen des Philoſophirens dieſelbe, als bei beiden von Vorausſetzungen, als etwas Feſtem, ausgegangen wird. Für den Empirismus iſt überhaupt das Aeußerliche das Wahre und wenn dann auch ein Ueberſinnliches zugegeben wird, ſo ſoll doch eine Erkenntniß deſſelben nicht ſtatt finden können, ſondern man ſich lediglich an das der Wahrnehmung Angehörige zu halten haben. Dieſer Grundſatz aber in ſeiner Durchführung hat dasjenige gegeben, was man ſpäter als Materialismus bezeichnet hat. Dieſem Materialismus gilt die Materie als ſolche als das wahrhaft Objektive. Materie aber iſt ſelbſt ſchon ein Abſtraktum, welches als ſolches nicht wahrzunehmen iſt. Man kann deshalb ſagen, es giebt keine Materie, denn wie ſie exiſtirt, iſt ſie immer ein Beſtimmtes, Konkretes. Gleichwohl ſoll das Abſtraktum der Materie die Grundlage für alles Sinnliche ſeyn — das Sinnliche überhaupt, die abſolute Vereinzelung in ſich und daher das Außereinanderſeyende. In dem nun dieß Sinnliche für den Empirismus ein Gegebenes iſt und bleibt, ſo iſt dieß eine Lehre der Unfreiheit, denn die Freiheit beſteht gerade darin, daß ich kein abſolut Anderes gegen mich habe, ſondern abhänge von einem Inhalt, der ich ſelbſt bin. Weiter ſind auf dieſem Standpunkt Vernunft und Unvernunft nur ſubjektiv, d. h. wir haben uns das Gegebene gefallen zu laſſen, ſo wie es iſt und wir haben kein Recht danach zu fragen, ob und inwiefern daſſelbe in ſich vernünftig iſt.

§. 39.

Ueber dieß Princip iſt zunächſt die richtige Reflexion gemacht worden, daß in dem, was Erfahrung genannt wird und von bloßer einzelner Wahrnehmung einzelner Thatſachen zu unterſcheiden iſt, ſich zwei Elemente finden, — das eine der

für ſich vereinzelte unendlich mannichfaltige Stoff, — das andere die Form, die Beſtimmungen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Die Empirie zeigt wohl viele etwa unzählbar viele gleiche Wahrnehmungen auf; aber etwas ganz Anderes iſt noch die Allgemeinheit als die große Menge. Ebenſo gewährt die Empirie wohl Wahrnehmungen von aufeinander-folgenden Veränderungen oder von nebeneinander-liegenden Gegenſtänden, aber nicht einen Zuſammenhang der Nothwendigkeit. Indem nun die Wahrnehmung die Grundlage deſſen, was für Wahrheit gelte, bleiben ſoll, ſo erſcheint die Allgemeinheit und Nothwendigkeit als etwas Unberechtigtes, als eine ſubjektive Zufälligkeit, eine bloße Gewohnheit, deren Inhalt ſo oder anders beſchaffen ſeyn kann.

Eine wichtige Konſequenz hievon iſt, daß in dieſer empiriſchen Weiſe die rechtlichen und ſittlichen Beſtimmungen und Geſetze, ſo wie der Inhalt der Religion als etwas Zufälliges erſcheinen und deren Objektivität und innere Wahrheit aufgegeben iſt.

Der humeſche Skepticismus, von dem die obige Reflexion vornehmlich ausgeht, iſt übrigens vom griechiſchen Skepticismus ſehr wohl zu unterſcheiden. Der humeſche legt die Wahrheit des Empiriſchen, des Gefühls, der Anſchauung zu Grunde, und beſtreitet die allgemeinen Beſtimmungen und Geſetze von da aus, aus dem Grunde, weil ſie nicht eine Berechtigung durch die ſinnliche Wahrnehmung haben. Der alte Skepticismus war ſoweit entfernt, das Gefühl, die Anſchauung zum Princip der Wahrheit zu machen, daß er ſich vielmehr zu allererſt gegen das Sinnliche kehrte. **(Ueber den modernen Skepticismus in ſeiner Vergleichung mit dem alten ſ. Schellings und Hegels Krit. Journal der Philoſophie 1802. I. Bd. 1. St.)**

II. Kritiſche Philoſophie.

§. 40.

Die kritiſche Philoſophie hat es mit dem Empirismus gemein, die Erfahrnng für den einzigen Boden der Erkenntniſſe anzunehmen, welche ſie aber nicht für Wahrheiten, ſondern nur für Erkenntniſſe von Erſcheinungen gelten läßt.

Zunächſt wird von dem Unterſchiede der Elemente ausgegangen, die ſich in der Analyſe der Erfahrung finden, des ſinnlichen Stoffes und der allgemeinen Beziehungen deſſelben. Indem ſich hiemit die im vorhergehenden §. angeführte Reflexion verbindet, daß in der Wahrnehmung für ſich nur Einzelnes und nur ſolches was geſchehe enthalten ſey, wird zugleich bei dem Faktum beharrt, daß die Allgemeinheit und Nothwendigkeit als eben ſo weſentliche Beſtimmungen ſich in dem, was Erfahrung genannt wird, vorfinden. Weil dieſes Element nun nicht aus dem Empiriſchen als ſolchem herſtammt, ſo gehört es der Spontaneität des Denkens an oder iſt a priori. — Die Denkbeſtimmungen oder Verſtandesbegriffe machen die Objektivität der Erfahrungs-Erkenntniſſe aus. Sie enthalten überhaupt Beziehungen, und es formiren ſich daher durch ſie ſynthetiſche Urtheile a priori (d. i. urſprüngliche Beziehungen Entgegengeſetzter.)

Daß ſich in der Erkenntniß die Beſtimmungen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit finden, dieß Faktum ſtellt der humeſche Skepticismus nicht in Abrede. Etwas Anderes als ein vorausgeſetztes Faktum iſt es in der kantiſchen Philoſophie auch nicht; man kann nach der gewöhnlichen Sprache in den Wiſſenſchaften ſagen, daß ſie nur eine andere Erklärung jenes Faktums aufgeſtellt habe.

§. 41.

Die kritiſche Philoſophie unterwirft nun den Werth der in der Metaphyſik — übrigens auch in den andern Wiſſen-

ſchaften und im gewöhnlichen Vorſtellen — gebrauchten Verſtandesbegriffe zunächſt der Unterſuchung. Dieſe Kritik geht jedoch nicht auf den Inhalt und das beſtimmte Verhältniß dieſer Denkbeſtimmungen gegen einander ſelbſt ein, ſondern betrachtet ſie nach dem Gegenſatz von Subjektivität und Objektivität überhaupt. Dieſer Gegenſatz, wie er hier genommen wird, bezieht ſich (ſ. vorherg. §.) auf den Unterſchied der Elemente innerhalb der Erfahrung. Die Objektivität heißt hier das Element von Allgemeinheit und Nothwendigkeit, d. i. von den Denkbeſtimmungen ſelbſt, — dem ſogenannten Aprioriſchen. Aber die kritiſche Philoſophie erweitert den Gegenſatz ſo, daß in die Subjektivität das Geſammte der Erfahrung d. h. jene beide Elemente zuſammen fällt, und derſelben nichts gegenüber bleibt, als das Ding-an-ſich.

Die nähern Formen des Aprioriſchen, d. i. des Denkens und zwar deſſelben als der ſeiner Objektivität ungeachtet nur ſubjektiven Thätigkeit ergeben ſich auf folgende Weiſe, — einer Syſtematiſirung, welche übrigens nur auf pſychologiſch-hiſtoriſchen Grundlagen beruht.

Zuſatz 1. Es iſt dadurch, daß die Beſtimmungen der alten Metaphyſik der Unterſuchung unterworfen worden ſind, ohne Zweifel ein ſehr wichtiger Schritt geſchehen. Das unbefangene Denken erging ſich ohne Arg in jenen Beſtimmungen, die ſich geradezu und von ſelbſt machten. Es wurde dabei nicht daran gedacht, inwiefern dieſe Beſtimmungen für ſich Werth und Gültigkeit hätten. Früher iſt bereits bemerkt worden, das freie Denken ſey ein ſolches, welches keine Vorausſetzungen habe. Das Denken der alten Metaphyſik war deshalb kein freies, weil daſſelbe ſeine Beſtimmungen ohne Weiteres als ein Vorausſeyendes, als ein a priori gelten ließ, welches die Reflexion nicht ſelbſt geprüft hatte. Die kritiſche Philoſophie machte es ſich dagegen zur Aufgabe, zu unterſuchen, inwieweit überhaupt die Formen des Denkens fähig ſeyen, zur Erkenntniß der Wahr-

heit zu verhelfen. Näher sollte nun das Erkenntnißvermögen vor dem Erkennen untersucht werden. Hierin liegt nun allerdings das Richtige, daß die Formen des Denkens selbst zum Gegenstand des Erkennens gemacht werden müssen, allein es schleicht sich auch bald das Mißverständniß ein, vor dem Erkennen schon erkennen, oder nicht eher in's Wasser gehen zu wollen, bevor man schwimmen gelernt hat. Allerdings sollen die Formen des Denkens nicht ununtersucht gebraucht werden, aber dieß Untersuchen ist selbst schon ein Erkennen. Es muß also die Thätigkeit der Denkformen und ihre Kritik im Erkennen vereinigt seyn. Die Denkformen müssen an und für sich betrachtet werden; sie sind der Gegenstand und die Thätigkeit des Gegenstandes selbst; sie selbst untersuchen sich, müssen an ihnen selbst sich ihre Gränze bestimmen und ihren Mangel aufzeigen. Dieß ist dann diejenige Thätigkeit des Denkens, welche demnächst als Dialektik in besondere Betrachtung gezogen werden wird und von welcher hier nur vorläufig zu bemerken ist, daß dieselbe nicht als von außen an die Denkbestimmungen gebracht, sondern vielmehr als denselben selbst innewohnend zu betrachten ist.

Das Nächste in der kantischen Philosophie ist also dieß, daß das Denken selbst sich untersuchen soll, inwiefern es zu erkennen fähig sey. Heutiges Tages ist man nun über die kantische Philosophie hinausgekommen und ein Jeder will weiter seyn. Weiterseyn ist jedoch ein gedoppeltes, ein Vorwärts und ein Rückwärts-weiter. Viele unserer philosophischen Bestrebungen sind bei Lichte besehen nicht Anderes als das Verfahren der alten Metaphysik, ein unkritisches Dahindenken, so wie es eben Jedem gegeben ist.

Zusatz 2. Kants Untersuchung der Denkbestimmungen leidet wesentlich an dem Mangel, daß dieselben nicht an und für sich, sondern nur unter dem Gesichtspunkt betrachtet werden, ob sie subjektiv oder objektiv seyen. Unter dem Objek-

tiven verſteht man im Sprachgebrauch des gemeinen Lebens daß außer uns Vorhandene und durch die Wahrnehmung von außen an uns Gelangende. Kant ſtellte nun von den Denkbeſtimmungen (wie z. B. Urſache und Wirkung) in Abrede, daß denſelben Objektivität in dem hier erwähnten Sinn zukomme, d. h. daß dieſelben in der Wahrnehmung gegeben ſeyen und betrachtete dieſelben dagegen als unſerm Denken ſelbſt oder der Spontaneität des Denkens angehörig und in dieſem Sinn als ſubjektiv. Nun aber nennt Kant gleichwohl das Gedachte und näher das Allgemeine und Nothwendige, das Objektive, und das nur Empfundene das Subjektive. Der vorher erwähnte Sprachgebrauch erſcheint hiermit als auf den Kopf geſtellt und man hat Kant deshalb den Vorwurf der Sprachverwirrung gemacht; jedoch mit großem Unrecht. Es verhält ſich damit näher folgendermaaßen. Dem gemeinen Bewußtſeyn erſcheint das demſelben Gegenüberſtehende, ſinnlich Wahrnehmbare (z. B. dieſes Thier, dieſer Stern u. ſ. w.) als das für ſich Beſtehende, Selbſtſtändige und die Gedanken gelten demſelben dagegen als das Unſelbſtſtändige und von einem Andern Abhängige. Nun aber iſt in der That das ſinnlich Wahrnehmbare das eigentlich Unſelbſtſtändige und Sekundäre und die Gedanken ſind dagegen das wahrhaft Selbſtſtändige und Primitive. In dieſem Sinn hat Kant das Gedankenmäßige (das Allgemeine und Nothwendige) das Objektive genannt und zwar mit vollem Recht. Andererſeits iſt das ſinnlich Wahrnehmbare inſofern allerdings das Subjektive, als daſſelbe ſeinen Halt nicht in ſich ſelbſt hat und eben ſo flüchtig und vorübergehend iſt, als dem Gedanken der Charakter der Dauer und des innern Beſtandes zukömmt. Die hier erwähnte und durch Kant geltend gemachte Beſtimmung des Unterſchiedes zwiſchen dem Objektiven und Subjektiven, finden wir denn auch heut zu Tage im Sprachgebrauch des höher gebildeten Bewußtſeyns; ſo wird z. B. von der Beurtheilung eines Kunſtwerkes gefordert, daß dieſelbe objektiv und nicht ſub-

jektiv seyn soll und darunter wird dann verstanden, daß dieselbe nicht von zufälliger, partikulärer Empfindung und Stimmung des Augenblicks ausgehen, sondern die allgemeine und im Wesen der Kunst begründeten Gesichtspunkte ins Auge fassen soll. In demselben Sinne wird bei einer wissenschaftlichen Beschäftigung zwischen einem objektiven und einem subjektiven Interesse unterschieden werden können.

Ferner ist nun aber auch die kantische Objektivität des Denkens insofern selbst nur wieder subjektiv, als nach Kant die Gedanken, obschon allgemeine und nothwendige Bestimmungen, doch nur unsere Gedanken und von dem, was das Ding an sich ist, durch eine unübersteigbare Kluft unterschieden sind. Dagegen ist die wahre Objektivität des Denkens diese, daß die Gedanken nicht blos unsere Gedanken, sondern zugleich das An-sich der Dinge und des Gegenständlichen überhaupt sind. — Objektiv und subjektiv sind bequeme Ausdrücke, deren man sich mit Geläufigkeit bedient und bei deren Gebrauch gleichwohl sehr leicht Verwirrung entsteht. Nach der bisherigen Erörterung hat die Objektivität eine dreifache Bedeutung. Zunächst die Bedeutung des äußerlich Vorhandenen, im Unterschied vom nur Subjektiven, Gemeinten, Erträumten u. s. f.; zweitens die von Kant festgestellte Bedeutung des Allgemeinen und Nothwendigen im Unterschied von dem unserer Empfindung angehörigen Zufälligen, Partikulären und Subjektiven und drittens die vorher zuletzt erwähnte Bedeutung des gedachten An-sich, dessen was da ist, im Unterschied von dem nur durch uns Gedachten und somit noch von der Sache selbst oder an sich Unterschiedenen.

§. 42.

a) Das theoretische Vermögen, die Erkenntniß als solche.

Als den bestimmten Grund der Verstandesbegriffe giebt diese Philosophie die ursprüngliche Identität des Ich im

Denken — (tranſcendentale Einheit des Selbſtbewußtſeyns) an. Die durch Gefühl und die Anſchauung gegebenen Vorſtellungen ſind ihrem Inhalte nach ein Mannichfaltiges, und eben ſo ſehr durch ihre Form, durch das Außereinander der Sinnlichkeit, in ihren beiden Formen, Raum und Zeit, welche als Formen (das Allgemeine) des Anſchauens, ſelbſt a priori ſind. Dieſes Mannichfaltige des Empfindens und Anſchauens, indem Ich daſſelbe auf ſich bezieht und in ſich als in Einem Bewußtſeyn vereinigt (reine Apperception), wird hiemit in Identität, in eine urſprüngliche Verbindung gebracht. Die beſtimmten Weiſen dieſes Beziehens ſind die reinen Verſtandesbegriffe, die Kategorien.

Bekanntlich hat es die kantiſche Philoſophie ſich mit der Auffindung der Kategorien ſehr bequem gemacht. Ich, die Einheit des Selbſtbewußtſeyns, iſt ganz abſtrakt und völlig unbeſtimmt; wie iſt alſo zu den Beſtimmungen des Ich, den Kategorien, zu kommen? Glücklicherweiſe finden ſich in der gewöhnlichen Logik die verſchiedenen Arten des Urtheils bereits empiriſch angegeben vor. Urtheilen aber iſt Denken eines beſtimmten Gegenſtandes. Die verſchiedenen ſchon fertig aufgezählten Urtheilsweiſen liefern alſo die verſchiedenen Beſtimmungen des Denkens. — Der fichteſchen Philoſophie bleibt das tiefe Verdienſt, daran erinnert zu haben, daß die Denkbeſtimmungen in ihrer Nothwendigkeit aufzuzeigen, daß ſie weſentlich abzuleiten ſeyen. — Dieſe Philoſophie hätte auf die Methode die Logik abzuhandeln doch wenigſtens die Wirkung gehabt haben ſollen, daß die Denkbeſtimmungen überhaupt oder das übliche logiſche Material, die Arten der Begriffe, der Urtheile, der Schlüſſe, nicht mehr nur aus der Beobachtung genommen und ſo blos empiriſch aufgefaßt, ſondern aus dem Denken ſelbſt abgeleitet würden. Wenn das Denken irgend etwas zu beweiſen fähig ſeyn ſoll, wenn die Logik fodern muß, daß Be-

weiſe gegeben werden, und wenn ſie das Beweiſen lehren will, ſo muß ſie doch vor allem ihren eigenthümlichſten Inhalt zu beweiſen, deſſen Nothwendigkeit einzuſehen, fähig ſeyn.

Zuſatz 1. Kant's Behauptung alſo iſt, daß die Denkbeſtimmungen ihre Quelle im Ich haben und daß demnach Ich die Beſtimmungen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit giebt. — Betrachten wir, was wir zunächſt vor uns haben, ſo iſt es überhaupt ein Mannichfaltiges; die Kategorieen ſind dann Einfachheiten, auf welche dieſes Mannichfaltige ſich bezieht. Das Sinnliche dagegen iſt das Außereinander, das Außerſichſeyende; dieß iſt die eigentliche Grundbeſtimmung deſſelben. So hat z. B. Jetzt nur Seyn in Beziehung auf ein Vorher und ein Nachher. Eben ſo iſt das Roth nur vorhanden, inſofern demſelben Gelb und Blau entgegenſteht. Dieß Andere aber iſt außer dem Sinnlichen und dieſes iſt nur, inſofern es das Andere nicht iſt und nur inſofern das Andere iſt. — Gerade umgekehrt wie mit dem außereinander und außer ſich ſeyendem Sinnlichen, verhält es ſich mit dem Denken oder dem Ich. Dieſes iſt das urſprünglich Identiſche, mit ſich Einige und ſchlechthin bei ſich Seyende. Sage ich Ich, ſo iſt dieß die abſtrakte Beziehung auf ſich ſelbſt und was in dieſe Einheit geſetzt wird, das wird von derſelben inficirt und in ſie verwandelt. Ich iſt ſomit gleichſam der Schmelztiegel und das Feuer, wodurch die gleichgültige Mannichfaltigkeit verzehrt und auf Einheit reducirt wird. Dieß iſt es dann, was Kant reine Apperception nennt, zum Unterſchied von der gewöhnlichen Apperception, welche das Mannichfaltige als ſolches in ſich aufnimmt, wohingegen die reine Apperception als die Thätigkeit des Vermeinigens zu betrachten iſt. — Hiermit iſt nun allerdings die Natur alles Bewußtſeyns richtig ausgeſprochen. Das Streben der Menſchen geht überhaupt dahin, die Welt zu erkennen, ſie ſich anzueignen und zu unterwerfen und zu dem Ende muß die Realität der Welt gleichſam zerquetſcht d. h. idealiſirt werden. Zugleich iſt dann aber zu bemerken, daß es nicht die

subjektive Thätigkeit des Selbstbewußtseyns ist, welche die absolute Einheit in die Mannichfaltigkeit hineinbringt. Diese Identität ist vielmehr das Absolute, das Wahrhafte selbst. Es ist dann gleichsam die Güte des Absoluten, die Einzelheiten zu ihrem Selbstgenuß zu entlassen und dieses selbst treibt sie in die absolute Einheit zurück.

Zusatz 2. Solche Ausdrücke wie transcendentale Einheit des Selbstbewußtseyns sehen sehr schwer aus, als ob da etwas Ungeheures hinter dem Berge halte, aber die Sache ist einfacher. Was Kant unter dem Transcendentalen versteht, dieß ergiebt sich aus dem Unterschied desselben vom Transcendenten. Das Transcendente nämlich ist überhaupt dasjenige, was über die Bestimmtheit des Verstandes hinausschreitet und in diesem Sinn kömmt dasselbe zunächst in der Mathematik vor. So wird z. B. in der Geometrie gesagt, man müsse sich die Peripherie des Kreises als aus unendlich viel unendlich kleinen geraden Linien bestehend vorstellen. Hier werden also Bestimmungen, die dem Verstand als schlechthin verschieden gelten (das Gerade und das Krumme) ausdrücklich als identisch gesetzt. Ein solches Transcendentes ist nun auch das mit sich identische und in sich unendliche Selbstbewußtseyn, im Unterschied von dem durch endlichen Stoff bestimmten gemeinen Bewußtseyn. Kant bezeichnete indeß jene Einheit des Selbstbewußtseyns nur als transcendental und verstand darunter, daß dieselbe nur subjektiv sey und nicht auch den Gegenständen selbst, wie sie an sich sind, zukomme.

Zusatz 3. Daß die Kategorien nur als uns angehörig (als subjektiv) zu betrachten seyen, muß dem natürlichen Bewußtseyn als sehr bizarr vorkommen und es liegt darin allerdings etwas Schiefes. So viel ist indeß richtig, daß die Kategorien in der unmittelbaren Empfindung nicht enthalten sind. Betrachten wir z. B. ein Stück Zucker; dieses ist hart, weiß, süß u. s. w. Wir sagen nun, alle diese Eigenschaften sind in

einem Gegenstand vereinigt und dieſe Einheit iſt nicht in der Empfindung. Eben ſo verhält es ſich, wenn wir zwei Begebenheiten als im Verhältniß von Urſache und Wirkung zu einander ſtehend betrachten; was hier wahrgenommen wird, das ſind die vereinzelten beiden Begebenheiten, welche in der Zeit nach einander folgen. Daß aber die eine die Urſache und die andere die Wirkung iſt (der Kauſalnexus zwiſchen beiden), dieß wird nicht wahrgenommen, ſondern iſt blos für unſer Denken vorhanden. Ob nun ſchon die Kategorien (wie z. B. Einheit, Urſache und Wirkung u. ſ. w.) dem Denken als ſolchem zukommen, ſo folgt daraus doch keineswegs, daß dieſelben deshalb blos ein Unſriges und nicht auch Beſtimmungen der Gegenſtände ſelbſt wären. Dieß ſoll nun aber nach Kant's Auffaſſung der Fall ſeyn und ſeine Philoſophie iſt ſubjektiver Idealismus, inſofern Ich (das erkennende Subjekt) ſowohl die Form als auch den Stoff des Erkennens liefere — jenen als denkend und dieſen als empfindend. — Nach dem Inhalt dieſes ſubjektiven Idealismus iſt in der That nicht die Hand umzukehren. Man kann etwa zunächſt meinen, es werde den Gegenſtänden dadurch, daß ihre Einheit in das Subjekt verlegt wird, die Realität entzogen. Blos dadurch indeß, daß ihnen das Seyn zukäme, gewönnen weder die Gegenſtände noch wir etwas. Es kömmt auf den Inhalt an, darauf ob dieſer ein wahrer iſt. Damit daß die Dinge blos ſind, iſt denſelben noch nicht geholfen. Ueber das Seyende kömmt die Zeit und wird daſſelbe demnächſt auch nicht ſeyend. — Man könnte auch ſagen, der Menſch könne nach dem ſubjektiven Idealismus ſich viel auf ſich einbilden. Allein wenn ſeine Welt, die Maſſe ſinnlicher Anſchauungen iſt, ſo hat er nicht Urſache, auf eine ſolche Welt ſtolz zu ſeyn. Auf jenen Unterſchied von Subjektivität und Objektivität kommt alſo überhaupt nichts an, ſondern der Inhalt iſt es, worauf es ankömmt und dieſer iſt ebenſowohl ſubjektiv als auch objektiv. Objektiv, im Sinn der bloßen Exiſtenz, iſt auch ein

Verbrechen, aber eine in ſich nichtige Exiſtenz, welche denn auch als ſolche in der Strafe zum Daſeyn kömmt.

§. 43.

Einerſeits iſt es durch die Kategorien, daß die bloße Wahrnehmung zur Objektivität, zur Erfahrung erhoben wird, andererſeits aber ſind dieſe Begriffe als Einheiten blos des ſubjektiven Bewußtſeyns durch den gegebenen Stoff bedingt, für ſich leer und haben ihre Anwendung und Gebrauch allein in der Erfahrung, deren anderer Beſtandtheil, die Gefühls- und Anſchauungs-Beſtimmungen, ebenſo nur ein Subjektives iſt.

Zuſatz. Von den Kategorien zu behaupten, daß dieſelben für ſich leer ſeyen, iſt inſofern unbegründet, als dieſelben jedenfalls daran, daß ſie beſtimmt ſind, ihren Inhalt haben. Nun iſt zwar der Inhalt der Kategorien allerdings nicht ein ſinnlich wahrnehmbarer, nicht ein räumlich-zeitlicher, allein dieß iſt nicht als ein Mangel, ſondern vielmehr als ein Vorzug derſelben zu betrachten. Dieß findet dann auch ſchon im gewöhnlichen Bewußtſeyn ſeine Anerkennung und zwar in der Art, daß man z. B. von einem Buch oder von einer Rede in dem Maaße mehr ſagt, dieſelben ſeyen inhaltsvoll, als darin mehr Gedanken, allgemeine Reſultate u. ſ. f. zu finden ſind — ſo wie man dann auch umgekehrt ein Buch, etwa näher einen Roman, darum noch nicht als inhaltsvoll gelten läßt, weil eine große Menge von vereinzelten Begebenheiten, Situationen und dergl. darin aufgehäuft iſt. Hiermit iſt alſo auch von dem gewöhnlichen Bewußtſeyn ausdrücklich anerkannt, daß zum Inhalt mehr gehört als der ſinnliche Stoff: dieſes Mehr aber ſind die Gedanken und hier zunächſt die Kategorien. — Hierbei iſt dann noch zu bemerken, daß die Behauptung, die Kategorien ſeyen für ſich leer, allerdings inſofern einen richtigen Sinn hat, als bei denſelben und ihrer Totalität (der logiſchen Idee) nicht ſtehen zu bleiben, ſondern zu den realen Gebieten der Natur und des Geiſtes fortzuſchreiten iſt, welches Fortſchreiten jedoch nicht ſo

aufgefaßt werden darf, als käme dadurch zur logiſchen Idee von außen ein derſelben fremder Inhalt, ſondern ſo, daß es die eigne Thätigkeit der logiſchen Idee iſt, ſich zur Natur und zum Geiſt weiter zu beſtimmen und zu entfalten.

§. 44.

Die Kategorien ſind daher unfähig Beſtimmungen des Abſoluten zu ſeyn, als welches nicht in einer Wahrnehmung gegeben iſt, und der Verſtand oder die Erkenntniß durch die Kategorien iſt darum unvermögend die Dinge an ſich zu erkennen.

Das Ding an ſich (— und unter dem Ding wird auch der Geiſt, Gott, befaßt) drückt den Gegenſtand aus, inſofern von Allem, was er für das Bewußtſeyn iſt, von allen Gefühlsbeſtimmungen, wie von allen beſtimmten Gedanken deſſelben abſtrahirt wird. Es iſt leicht zu ſehen, was übrig bleibt, — das völlige Abſtraktum, das ganz Leere, beſtimmt nur noch als Jenſeits; das Negative der Vorſtellung, des Gefühls, des beſtimmten Denkens u. ſ. f. Eben ſo einfach aber iſt die Reflexion, daß dieß Caput mortuum ſelbſt nur das Produkt des Denkens iſt, eben des zur reinen Abſtraktion fortgegangenen Denkens, des leeren Ich, das dieſe leere Identität ſeiner ſelbſt ſich zum Gegenſtande macht. Die negative Beſtimmung, welche dieſe abſtrakte Identität als Gegenſtand erhält, iſt gleichfalls unter den kantiſchen Kategorien aufgeführt, und ebenſo etwas ganz Bekanntes, wie jene leere Identität. — Man muß ſich hiernach nur wundern, ſo oft wiederholt geleſen zu haben, man wiſſe nicht, was das Ding-an-ſich ſey; und es iſt nichts leichter als dieß zu wiſſen.

§. 45.

Es iſt nun die Vernunft, das Vermögen des Unbedingten, welche das Bedingte dieſer Erfahrungskenntniſſe einſieht. Was hier Vernunftgegenſtand heißt, das Unbedingte oder Unendliche, iſt nichts anders als das Sich-ſelbſt-Gleiche,

oder es iſt die (§. 42.) erwähnte urſprüngliche Identität des Ich im Denken. Vernunft heißt dieß abſtrakte Ich oder Denken, welches dieſe reine Identität ſich zum Gegenſtande oder Zweck macht. Vergl. Anm. z. vorh. §. Dieſer ſchlechthin beſtimmungsloſen Identität ſind die Erfahrungs-Erkenntniſſe unangemeſſen, weil ſie überhaupt von beſtimmtem Inhalte ſind. Indem ſolches Unbedingte für das Abſolute und Wahre der Vernunft (für die Idee) angenommen wird, ſo werden ſomit die Erfahrungskenntniſſe für das Unwahre, für Erſcheinungen erklärt.

Zuſatz. Erſt durch Kant iſt der Unterſchied zwiſchen Verſtand und Vernunft beſtimmt hervorgehoben und in der Art feſtgeſtellt worden, daß jener das Endliche und Bedingte, dieſe aber das Unendliche und Unbedingte zum Gegenſtand hat. Ob es nun ſchon als ein ſehr wichtiges Reſultat der kantiſchen Philoſophie anzuerkennen iſt, daß dieſelbe die Endlichkeit der blos auf Erfahrung beruhenden Verſtandeserkenntniß geltend gemacht und den Inhalt derſelben als Erſcheinung bezeichnet hat, ſo iſt doch bei dieſem negativen Reſultat nicht ſtehen zu bleiben und die Unbedingtheit der Vernunft nicht blos auf die abſtrakte, den Unterſchied ausſchließende Identität mit ſich zu reduciren. Indem die Vernunft auf ſolche Weiſe blos als das Hinausſchreiten über das Endliche und Bedingte des Verſtandes betrachtet wird, ſo wird dieſelbe hiermit in der That ſelbſt zu einem Endlichen und Bedingten herabgeſetzt, denn das wahrhaft Unendliche iſt nicht ein bloßes Jenſeits des Endlichen, ſondern es enthält daſſelbe als aufgehoben in ſich ſelbſt. Daſſelbe gilt dann auch von der Idee, welche Kant zwar inſofern wieder zu Ehren gebracht hat, daß er dieſelbe im Unterſchied von abſtrakten Verſtandesbeſtimmungen oder gar blos ſinnlichen Vorſtellungen (dergleichen man im gemeinen Leben wohl auch ſchon Idee zu nennen pflegt) der Vernunft vindicirt hat, rückſichtlich deren er aber gleichfalls beim Negativen und beim bloßen Sollen

stehen geblieben ist. — Was dann noch die Auffassung der den Inhalt der Erfahrungserkenntniß bildenden Gegenstände unseres unmittelbaren Bewußtseyns als bloßer *Erscheinungen* anbetrifft, so ist dieß jedenfalls als ein sehr wichtiges Resultat der kantischen Philosophie zu betrachten. Dem gemeinen (d. h. dem sinnlich-verständigen) Bewußtseyn gelten die Gegenstände, von denen es weiß, in ihrer Vereinzelung als selbstständig und auf sich beruhend und indem dieselben sich als aufeinander bezogen und durch einander bedingt erweisen, so wird diese gegenseitige Abhängigkeit derselben von einander als etwas den Gegenständen Aeußerliches und nicht zu ihrem Wesen Gehöriges betrachtet. Dagegen muß nun allerdings behauptet werden, daß die Gegenstände, von denen wir unmittelbar wissen, bloße Erscheinungen sind, d. h. daß dieselben den Grund ihres Seyns nicht in sich selbst, sondern in einem Andern haben. Dabei kömmt es dann aber weiter darauf an, wie dieses Andere bestimmt wird. Nach der kantischen Phllosophie sind die Dinge, von denen wir wissen, nur Erscheinungen für *uns* und das *Ansich* derselben bleibt für uns ein uns unzugängliches Jenseits. An diesem subjektiven Idealismus, wonach dasjenige, was den Inhalt unseres Bewußtseyns bildet, ein *nur* Unsriges, nur durch *uns* Gesetztes ist, hat das unbefangene Bewußtseyn mit Recht Anstoß genommen. Das wahre Verhältniß ist in der That dieses, daß die Dinge, von denen wir unmittelbar wissen, nicht nur *für uns* sondern *an sich* bloße Erscheinungen sind, und daß dieses die eigne Bestimmung der hiermlt endlichen Dinge ist, den Grund ihres Seyns nicht in sich selbst, sondern in der allgemeinen göttlichen Idee zu haben. Diese Auffassung der Dinge ist dann gleichfalls als Idealismus, jedoch im Unterschied von jenem subjektiven Idealismus der krltischen Philosophie als *absoluter Idealismus* zu bezeichnen, welcher absolute Idealismus, obschon über das gemein realistische Bewußtseyn hinausgehend, doch der Sache nach so wenig bloß als ein Eigenthum

der Philoſophie zu betrachten iſt, daß derſelbe vielmehr die Grundlage alles religiöſen Bewußtſeyns bildet, in ſofern nämlich auch dieſes den Inbegriff alles deſſen, was da iſt, überhaupt die vorhandene Welt, als von Gott erſchaffen und regiert betrachtet.

§. 46.

Es tritt aber das Bedürfniß ein, dieſe Identität oder das leere Ding-an-ſich zu erkennen. Erkennen heißt nun nichts anderes als einen Gegenſtand nach ſeinem beſtimmten Inhalte zu wiſſen. Beſtimmter Inhalt aber enthält mannichfaltigen Zuſammenhang in ihm ſelbſt und begründet Zuſammenhang mit vielen andern Gegenſtänden. Für dieſe Beſtimmung jenes Unendlichen oder Dings-an-ſich hätte dieſe Vernunft nichts als die Kategorien; indem ſie dieſe dazu gebrauchen will, wird ſie überfliegend (tranſcendent).

Hier tritt die zweite Seite der Vernunftkritik ein; und dieſe zweite iſt für ſich wichtiger als die erſte. Die erſte iſt nämlich die oben vorgekommene Anſicht, daß die Kategorien in der Einheit des Selbſtbewußtſeyns ihre Quelle haben; daß ſomit die Erkenntniß durch dieſelbe in der That nichts Objektives enthalte, und die ihnen zugeſchriebene Objektivität (§. 40. 41.) ſelbſt nur etwas Subjektives ſey. Wird nur hierauf geſehen, ſo iſt die kantiſche Kritik bloß ein ſubjektiver (platter) Idealismus, der ſich nicht auf den Inhalt einläßt, nur die abſtrakten Formen der Subjektivität vor ſich hat, und zwar einſeitigerweiſe bei der erſtern, der Subjektivität, als letzter ſchlechthin affirmativer Beſtimmung ſtehen bleibt. Bei der Betrachtung aber der ſogenannten Anwendung, welche die Vernunft von den Kategorien für die Erkenntniß ihrer Gegenſtände macht, kommt der Inhalt der Kategorien wenigſtens nach einigen Beſtimmungen zur Sprache, oder wenigſtens läge darin eine Veranlaſſung, wodurch er zur Sprache kommen könnte. Es hat ein beſonderes Intereſſe zu ſehen, wie Kant dieſe Anwendung der

Kategorien auf das Unbedingte d. h. die Metaphysik beurtheilt, dieß Verfahren soll hier mit Wenigem angeführt und kritisirt werden.

§. 47.

α) Das erste Unbedingte, welches betrachtet wird, ist (s. oben §. 34.) die Seele. — In meinem Bewußtseyn finde Ich mich immer α) als das bestimmende Subjekt, β) als ein Singuläres, oder abstrakt-Einfaches, γ) als das in allem Mannichfaltigen desjenigen, dessen ich mir bewußt bin, ein und dasselbe, — als Identisches, δ) als ein mich als denkendes von allen Dingen außer mir Unterscheidendes.

Das Verfahren der vormaligen Metaphysik wird nun richtig angegeben, daß sie an die Stelle dieser empirischen Bestimmungen, Denkbestimmungen, die entsprechenden Kategorien setzte, wodurch diese vier Sätze entstehen: α) die Seele ist Substanz; β) sie ist einfache Substanz; γ) sie ist den verschiedenen Zeiten ihres Daseyns nach numerisch-identisch; δ) sie steht im Verhältnisse zum Räumlichen.

An diesem Uebergange wird der Mangel bemerklich gemacht, daß zweierlei Bestimmungen mit einander verwechselt werden, (Paralogismus), nämlich empirische Bestimmungen mit Kategorien, daß es etwas Unberechtigtes sey, aus jenen auf diese zu schließen, überhaupt an die Stelle der erstern die andern zu setzen.

Man sieht, daß diese Kritik nichts anderes ausdrückt, als die oben §. 39. angeführte humesche Bemerkung, daß die Denkbestimmungen überhaupt, — Allgemeinheit und Nothwendigkeit, — nicht in der Wahrnehmung angetroffen werden, daß das Empirische seinem Inhalte wie seiner Form nach verschieden sey von der Gedankenbestimmung.

Wenn das Empirische die Beglaubigung des Gedankens ausmachen sollte, so wäre für diesen allerdings erforderlich, in Wahrnehmungen genau nachgewiesen werden zu können. —

Daß von der Seele nicht die Subſtantialität, Einfachheit, Identität mit ſich, und die in der Gemeinſchaft mit der materiellen Welt ſich erhaltende Selbſtſtändigkeit, behauptet werden könne, dieß wird in der kantiſchen Kritik der metaphyſiſchen Pſychologie allein darauf geſtellt, daß die Beſtimmungen, welche uns das Bewußtſeyn über die Seele erfahren läßt, nicht genau dieſelben Beſtimmungen ſind, welche das Denken hiebei producirt. Nach der obigen Darſtellung aber läßt auch Kant das Erkennen überhaupt, ja ſelbſt das Erfahren, darin beſtehen, daß die Wahrnehmungen gedacht werden, d. h. die Beſtimmungen, welche zunächſt dem Wahrnehmen angehören, in Denkbeſtimmungen verwandelt werden. — Immer iſt es für einen guten Erfolg der kantiſchen Kritik zu achten, daß das Philoſophiren über den Geiſt von dem Seelending, von den Kategorien und damit von den Fragen über die Einfachheit oder Zuſammengeſetztheit, Materialität u. ſ. f. der Seele, befreit worden iſt. — Der wahrhafte Geſichtspunkt aber von der Unzuläſſigkeit ſolcher Formen wird ſelbſt für den gewöhnlichen Menſchenverſtand doch nicht der ſeyn, daß ſie Gedanken ſind, ſondern vielmehr, daß ſolche Gedanken an und für ſich nicht die Wahrheit enthalten. — Wenn Gedanke und Erſcheinung einander nicht vollkommen entſprechen, ſo hat man zunächſt die Wahl das Eine oder das Andere für das Mangelhafte anzuſehen. In dem kantiſchen Idealismus, ſofern er das Vernünftige betrifft, wird der Mangel auf die Gedanken geſchoben, ſo daß dieſe darum unzulänglich ſeyen, weil ſie nicht dem Wahrgenommenen und einem auf den Umfang des Wahrnehmens ſich beſchränkenden Bewußtſeyn adäquat, die Gedanken nicht als in ſolchem angetroffen werden. Der Inhalt des Gedankens für ſich ſelbſt kommt hier nicht zur Sprache.

Zusatz. Paralogismen sind überhaupt fehlerhafte Schlüsse, deren Fehler näher darin besteht, daß man in den beiden Prämissen ein und dasselbe Wort im verschiedenen Sinn anwendet. Auf solchen Paralogismen soll nach Kant das Verfahren der alten Metaphysik in der rationellen Psychologie beruhen, in sofern nämlich hier blos empirische Bestimmungen der Seele, als derselben an und für sich zukommend betrachtet werden. — Es ist übrigens ganz richtig, daß dergleichen Prädikate wie Einfachheit, Unveränderlichkeit u. s. w. der Seele nicht beizulegen sind, jedoch nicht aus dem von Kant dafür angegebenen Grunde, weil die Vernunft dadurch die ihr angewiesene Gränze überschreiten würde, sondern darum, weil dergleichen abstrakte Verstandesbestimmungen für die Seele zu schlecht sind und dieselbe noch etwas ganz Anderes ist als das bloß Einfache, Unveränderliche u. s. w. So ist z. B. die Seele allerdings einfache Identität mit sich, aber zugleich ist dieselbe, als thätig, sich in sich selbst unterscheidend, wohingegen das nur d. h. das abstrakt-Einfache eben als solches zugleich das Todte ist. — Daß Kant durch seine Polemik gegen die alte Metaphysik jene Prädikate von der Seele und vom Geist entfernt hat, ist als ein großes Resultat zu betrachten, aber das Warum? ist bei ihm ganz verfehlt.

§. 48.

β) Bei dem Versuche der Vernunft, das Unbedingte des zweiten Gegenstandes (§. 35.), der Welt, zu erkennen, geräth sie in Antinomien, d. h. in die Behauptung zweier entgegengesetzter Sätze über denselben Gegenstand, und zwar so, daß jeder dieser Sätze mit gleicher Nothwendigkeit behauptet werden muß. Hieraus ergiebt sich, daß der weltliche Inhalt, dessen Bestimmungen in solchen Widerspruch gerathen, nicht an sich, sondern nur Erscheinung seyn könne. Die Auflösung ist, daß der Widerspruch nicht in den Gegenstand an und für sich fällt, sondern allein der erkennenden Vernunft zukommt.

Hier kommt es zur Sprache, daß der Inhalt selbst, näm-

lich die Kategorien für ſich, es ſind, welche den Widerſpruch herbeiführen. Dieſer Gedanke, daß der Widerſpruch, der am Vernünftigen durch die Verſtandesbeſtimmungen geſetzt wird, weſentlich und nothwendig iſt, iſt für einen der wichtigſten und tiefſten Fortſchritte der Philoſophie neuerer Zeit zu achten. So tief dieſer Geſichtspunkt iſt, ſo trivial iſt die Auflöſung; ſie beſteht nur in einer Zärtlichkeit für die weltlichen Dinge. Das weltliche Weſen ſoll es nicht ſeyn, welches den Makel des Widerſpruchs an ihm habe, ſondern derſelbe nur der denkenden Vernunft, dem Weſen des Geiſtes, zukommen. Man wird wohl dawider nichts haben, daß die erſcheinende Welt dem betrachtenden Geiſte Widerſprüche zeige, — erſcheinende Welt iſt ſie, wie ſie für den ſubjektiven Geiſt, für Sinnlichkeit und Verſtand, iſt. Aber wenn nun das weltliche Weſen mit dem geiſtigen Weſen verglichen wird, ſo kann man ſich wundern, mit welcher Unbefangenheit die demüthige Behauptung aufgeſtellt und nachgeſprochen worden, daß nicht das weltliche Weſen, ſondern das denkende Weſen, die Vernunft, das in ſich Widerſprechende ſey. Es hilft nichts, daß die Wendung gebraucht wird, die Vernunft gerathe nur durch die Anwendung der Kategorien in den Widerſpruch. Denn es wird dabei behauptet, dieſes Anwenden ſey nothwendig, und die Vernunft habe für das Erkennen keine andern Beſtimmungen als die Kategorien. Erkennen iſt in der That beſtimmendes und beſtimmtes Denken; iſt die Vernunft nur leeres, unbeſtimmtes Denken, ſo denkt ſie nichts. Wird aber am Ende die Vernunft auf jene leere Identität reducirt (ſ. im folg. §.) ſo wird auch ſie am Ende glücklich noch von dem Widerſpruche befreit durch die leichte Aufopferung alles Inhaltes und Gehaltes.

Es kann ferner bemerkt werden, daß die Ermangelung einer tiefern Betrachtung der Antinomie zunächſt noch veran-

laßte, daß Kant nur vier Antinomien aufführt. Er kam auf dieſe, indem er wie bei den ſogenannten Paralogismen die Kategorientafel vorausſetzte, wobei er die ſpäterhin ſo beliebt gewordene Manier anwendete, ſtatt die Beſtimmungen eines Gegenſtandes aus dem Begriffe abzuleiten, denſelben blos unter ein ſonſt fertiges Schema zu ſetzen. Das weitere Bedürftige in der Ausführung der Antinomien habe ich gelegentlich in meiner Wiſſenſchaft der Logik aufgezeigt. — Die Hauptſache, die zu bemerken iſt, iſt, daß nicht nur in den vier beſondern aus der Kosmologie genommenen Gegenſtänden die Antinomie ſich befindet, ſondern vielmehr in allen Gegenſtänden aller Gattungen, in allen Vorſtellungen, Begriffen und Ideen. Dieß zu wiſſen und die Gegenſtände in dieſer Eigenſchaft zu erkennen, gehört zum Weſentlichen der philoſophiſchen Betrachtung; dieſe Eigenſchaft macht das aus, was weiterhin ſich als das dialektiſche Moment des Logiſchen beſtimmt.

Zuſatz. Auf dem Standpunkt der alten Metaphyſik wurde angenommen, daß wenn das Erkennen in Widerſprüche gerathe, ſo ſey dieſes nur eine zufällige Verirrung und beruhe auf einem ſubjektiven Fehler im Schließen und Raiſonniren. Nach Kant hingegen liegt es in der Natur des Denkens ſelbſt, in Widerſprüche (Antinomien) zu verfallen, wenn daſſelbe das Unendliche erkennen will. Ob nun ſchon, wie in der Anmerkung zum obigen §. erwähnt worden, das Aufzeigen der Antinomien in ſofern als eine ſehr wichtige Förderung der philoſophiſchen Erkenntniß zu betrachten iſt, als dadurch der ſtarre Dogmatismus der Verſtandesmetaphyſik beſeitigt und auf die dialektiſche Bewegung des Denkens hingewieſen worden iſt, ſo muß doch dabei zugleich bemerkt werden, daß Kant auch hier bei dem bloß negativen Reſultat der Nichterkennbarkeit des Anſich der Dinge ſtehen geblieben und nicht zur Erkenntniß der wahren und poſitiven Bedeutung der Antinomien hindurch ge-

drungen iſt. Die wahre und poſitive Bedeutung der Antinomien beſteht nun überhaupt darin, daß alles Wirkliche entgegengeſetzte Beſtimmungen in ſich enthält und daß ſomit das Erkennen und näher das Begreifen eines Gegenſtandes eben nur ſo viel heißt, ſich deſſen als einer konkreten Einheit entgegengeſetzter Beſtimmungen bewußt zu werden. Während nun, wie früher gezeigt wurde, die alte Metaphyſik bei Betrachtung der Gegenſtände, um deren metaphyſiſche Erkenntniß es zu thun war, ſo zu Werke ging, daß abſtrakte Verſtandesbeſtimmungen, mit Ausſchluß der denſelben entgegengeſetzten, zur Anwendung gebracht werden, ſo hat Kant dagegen nachzuweiſen geſucht, wie den auf ſolche Weiſe ſich ergebenden Behauptungen immer mit gleicher Berechtigung und gleicher Nothwendigkeit andere Behauptungen des entgegengeſetzten Inhalts gegenüber zu ſtellen ſind. Kant hat ſich beim Aufzeigen dieſer Antinomien auf die Kosmologie der alten Metaphyſik beſchränkt und bei ſeiner Polemik gegen dieſelbe unter Zugrundlegung des Schema's der Kategorien vier Antinomien herausgebracht. Die erſte betrifft die Frage: ob die Welt als nach Raum und Zeit begränzt zu denken ſey oder nicht? Bei der zweiten Antinomie handelt es ſich um das Dilemma, ob die Materie als in's Unendliche theilbar oder aber als aus Atomen beſtehend zu betrachten ſey? Die dritte Antinomie bezieht ſich auf den Gegenſatz der Freiheit und Nothwendigkeit, in ſofern nämlich, als die Frage aufgeworfen wird: ob in der Welt Alles als durch den Kauſalnexus bedingt angeſehen werden müſſe, oder ob auch freie Weſen d. h. abſolute Anfangspunkte der Aktion in der Welt anzunehmen ſeyen. Hierzu kömmt dann endlich noch als vierte Antinomie das Dilemma, ob die Welt überhaupt eine Urſache habe oder nicht. — Das Verfahren, welches Kant bei ſeiner Erörterung über dieſe Antinomien beobachtet, iſt nun zunächſt dieſes, daß er die darin enthaltenen entgegengeſetzten Beſtimmungen als Theſis und Antitheſis einander gegenüberſtellt und

beide zu beweiſen, d. h. als nothwendige Ergebniſſe des Nachdenkens darüber darzuſtellen ſucht, wobei er ſich ausdrücklich dagegen verwahrt, als habe er Blendwerke geſucht, um etwa einen Advokaten-Beweis zu führen. Nun aber ſind in der That die Beweiſe, welche Kant für ſeine Theſen und Antitheſen beibringt, als bloße Scheinbeweiſe zu betrachten, da dasjenige, was bewieſen werden ſoll, immer ſchon in den Vorausſetzungen enthalten iſt, von denen ausgegangen wird und nur durch das weitſchweifige, apagogiſche Verfahren der Schein einer Vermittelung hervorgebracht wird. Gleichwohl bleibt die Aufſtellung dieſer Antinomien in ſofern immer ein ſehr wichtiges und anerkennenswerthes Reſultat der kritiſchen Philoſophie, als dadurch (wenn auch zunächſt nur ſubjektiv und unmittelbar) die thatſächliche Einheit jener Beſtimmungen ausgeſprochen iſt, welche vom Verſtand in ihrer Trennung feſtgehalten werden. So iſt z. B. in der erſten der vorher erwähnten kosmologiſchen Antinomien dieß enthalten, daß der Raum und die Zeit nicht nur als kontinuirlich, ſondern auch als diskret zu betrachten ſind, wohingegen in der alten Metaphyſik bei der bloßen Kontinuität ſtehen geblieben und demgemäß die Welt als dem Raum und der Zeit nach unbegränzt betrachtet wurde. Es iſt ganz richtig, daß über jeden *beſtimmten* Raum und eben ſo über jede *beſtimmte* Zeit hinausgegangen werden kann, allein es iſt nicht minder richtig, daß Raum und Zeit nur durch ihre Beſtimmtheit (d. h. als *hier* und *jetzt*) wirklich ſind und daß dieſe Beſtimmtheit in ihrem Begriff liegt. Daſſelbe gilt dann auch von den übrigen vorher angeführten Antinomien, ſo z. B. von der Antinomie der *Freiheit* und *Nothwendigkeit*, mit welcher es ſich, näher betrachtet, ſo verhält, daß dasjenige, was der Verſtand unter Freiheit und Nothwendigkeit verſteht, in der That nur ideelle Momente der wahren Freiheit und der wahren Nothwendigkeit ſind und daß dieſen beiden in ihrer Trennung keine Wahrheit zukömmt.

§. 49.

γ) Der dritte Vernunftgegenstand ist Gott (§. 36.), welcher erkannt, d. i. denkend bestimmt werden soll. Für den Verstand ist nun gegen die einfache Identität alle Bestimmung nur eine Schranke, eine Negation als solche; somit ist alle Realität nur schrankenlos, d. i. unbestimmt zu nehmen, und Gott wird als Inbegriff aller Realitäten oder als das allerrealste Wesen zum einfachen Abstraktum, und für die Bestimmung bleibt nur die ebenso schlechthin abstrakte Bestimmtheit, das Seyn, übrig. Abstrakte Identität, welche auch hier der Begriff genannt wird, und Seyn sind die zwei Momente, deren Vereinigung es ist, die von der Vernunft gesucht wird; sie ist das Ideal der Vernunft.

§. 50.

Diese Vereinigung läßt zwei Wege oder Formen zu; es kann nämlich von dem Seyn angefangen und von da zum Abstraktum des Denkens übergegangen, oder umgekehrt kann der Uebergang vom Abstraktum aus zum Seyn bewerkstelligt werden.

Was jenen Anfang mit dem Seyn betrifft, so stellt sich das Seyn, als das Unmittelbare, dar als ein unendlich vielfach bestimmtes Seyn, eine erfüllte Welt. Diese kann näher bestimmt werden als eine Sammlung von unendlich vielen Zufälligkeiten überhaupt (im kosmologischen Beweise) oder als eine Sammlung von unendlich vielen Zwecken und zweckmäßigen Verhältnissen (im physikotheologischen Beweise). — Dieses erfüllte Seyn denken heißt ihm die Form von Einzelnheiten und Zufälligkeiten abstreifen, und es als ein allgemeines, an und für sich nothwendiges und nach allgemeinen Zwecken sich bestimmendes und thätiges Seyn, welches von jenem ersten verschieden ist, fassen; — als Gott. — Der Hauptsinn der Kritik dieses Ganges ist, daß derselbe ein Schließen, ein Uebergang ist. Indem nämlich die Wahrnehmungen und deren Aggregat,

die Welt, an ihnen als solchen, nicht die Allgemeinheit zeigen, zu welcher das Denken jenen Inhalt reinigt, so werde hiemit diese Allgemeinheit nicht durch jene empirische Weltvorstellung berechtigt. Dem Aufsteigen des Gedankens von der empirischen Weltvorstellung zu Gott wird somit der humesche Standpunkt entgegengesetzt, (wie bei den Paralogismen s. §. 47.) — der Standpunkt, der es für unzulässig erklärt die Wahrnehmungen zu denken, d. i. das Allgemeine und Nothwendige aus denselben herauszuheben.

Weil der Mensch denkend ist, wird es eben so wenig der gesunde Menschenverstand als die Philosophie sich je nehmen lassen, von und aus der empirischen Weltanschauung sich zu Gott zu heben. Dieses Erheben hat nichts anderes zu seiner Grundlage, als die denkende, nicht bloß sinnliche, thierische Betrachtung der Welt. Für das Denken und nur für das Denken ist das Wesen, die Substanz, die allgemeine Macht und Zweckbestimmung der Welt. Die sogenannten Beweise vom Daseyn Gottes sind nur als die Beschreibungen und Analysen des Ganges des Geistes in sich anzusehen, der ein denkender ist und das Sinnliche denkt. Das Erheben des Denkens über das Sinnliche, das Hinausgehen desselben über das Endliche zum Unendlichen, der Sprung, der mit Abbrechung der Reihen des Sinnlichen ins Uebersinnliche gemacht werde, alles dieses ist das Denken selbst, dieß Uebergehen ist nur Denken. Wenn solcher Uebergang nicht gemacht werden soll, so heißt dieß, es soll nicht gedacht werden. In der That machen die Thiere solchen Uebergang nicht; sie bleiben bei der sinnlichen Empfindung und Anschauung stehen; sie haben deswegen keine Religion. Es ist sowohl überhaupt als insbesondere über die Kritik dieses Erhebens des Denkens zweierlei zu bemerken. Erstens wenn dasselbe in die Form von Schlüssen (sogenannten Beweisen vom Daseyn Gottes) gebracht ist, so ist

der Ausgangspunkt allerdings die Weltanſchauung auf irgend eine Weiſe als ein Aggregat von Zufälligkeiten oder von Zwecken und zweckmäßigen Beziehungen beſtimmt. Dieſer Ausgangspunkt kann ſcheinen, im Denken, in ſofern es Schlüſſe macht, als feſte Grundlage und ganz ſo empiriſch, wie dieſer Stoff zunächſt iſt, zu bleiben und belaſſen zu werden. Die Beziehung des Ausgangspunktes auf den Endpunkt, zu welchem fortgegangen wird, wird ſo als nur affirmativ vorgeſtellt als ein Schließen von einem, das ſey und bleibe, auf ein anderes, das ebenſo auch ſey. Allein es iſt der große Irrthum, die Natur des Denkens nur in dieſer Verſtandesform erkennen zu wollen. Die empiriſche Welt denken heißt vielmehr weſentlich ihre empiriſche Form umändern und ſie in ein Allgemeines verwandeln; das Denken übt zugleich eine negative Thätigkeit auf jene Grundlage aus; der wahrgenommene Stoff, wenn er durch Allgemeinheit beſtimmt wird, bleibt nicht in ſeiner erſten empiriſchen Geſtalt. Es wird der innere Gehalt des Wahrgenommenen mit Entfernung und Negation der Schale herausgehoben (vergl. §. 13. u. 23.). Die metaphyſiſchen Beweiſe vom Daſeyn Gottes ſind darum mangelhafte Auslegungen und Beſchreibungen der Erhebung des Geiſtes von der Welt zu Gott, weil ſie das Moment der Negation, welches in dieſer Erhebung enthalten iſt, nicht ausdrücken oder vielmehr nicht herausheben, denn darin daß die Welt zufällig iſt, liegt es ſelbſt, daß ſie nur ein Fallendes, Erſcheinendes, an und für ſich Nichtiges iſt. Der Sinn der Erhebung des Geiſtes iſt, daß der Welt zwar Seyn zukomme, das aber nur Schein iſt, nicht das wahrhafte Seyn, nicht abſolute Wahrheit, daß dieſe vielmehr jenſeits jener Erſcheinung nur in Gott iſt, Gott nur das wahrhafte Seyn iſt. Indem dieſe Erhebung Uebergang und Vermittlung iſt, ſo iſt ſie eben ſo ſehr Aufheben des Ueberganges und

der Vermittlung, denn das wodurch Gott vermittelt scheinen könnte, die Welt, wird vielmehr für das Nichtige erklärt; nur die Nichtigkeit des Seyns der Welt ist das Band der Erhebung, so daß das was als das Vermittelnde ist verschwindet, und damit in dieser Vermittlung selbst die Vermittlung aufgehoben wird. — Es ist vornehmlich jenes nur als affirmativ gefaßte Verhältniß als Verhältniß zwischen zwei Seyenden, an das sich Jacobi hält, indem er das Beweisen des Verstandes bekämpft; er macht demselben den gerechten Vorwurf, daß damit Bedingungen (die Welt) für das Unbedingte aufgesucht werden, daß das Unendliche (Gott) auf solche Weise als begründet und abhängig vorgestellt werde. Allein jene Erhebung, wie sie im Geiste ist, korrigirt selbst diesen Schein; ihr ganzer Gehalt vielmehr ist die Korrektion dieses Scheins. Aber diese wahrhafte Natur des wesentlichen Denkens, in der Vermittlung die Vermittlung selbst aufzuheben, hat Jacobi nicht erkannt, und daher fälschlich den richtigen Vorwurf, den er dem nur reflektirenden Verstande macht, für einen das Denken überhaupt, damit auch das vernünftige Denken treffenden Vorwurf gehalten.

Zur Erläuterung von dem Uebersehen des negativen Moments kann beispielsweise der Vorwurf angeführt werden, der dem Spinozismus gemacht wird, daß er Pantheismus und Atheismus sey. Die absolute Substanz Spinoza's ist freilich noch nicht der absolute Geist, und es wird mit Recht gefodert, daß Gott als absoluter Geist bestimmt werden müsse. Wenn aber Spinoza's Bestimmung so vorgestellt wird, daß er Gott mit der Natur, mit der endlichen Welt vermische und die Welt zu Gott mache, so wird dabei vorausgesetzt, daß die endliche Welt wahrhafte Wirklichkeit, affirmative Realität besitze. Mit dieser Voraussetzung wird freilich mit einer Einheit Gottes und der Welt, Gott

ſchlechthin verendlicht und zur bloßen endlichen, äußerlichen Mannichfaltigkeit der Exiſtenz herabgeſetzt. Abgeſehen davon, daß Spinoza Gott nicht definirt, daß er die Einheit Gottes und der Welt, ſondern daß er die Einheit des Denkens und der Ausdehnung (der materiellen Welt) ſey, ſo liegt es ſchon in dieſer Einheit, ſelbſt auch wenn ſie auf jene erſte ganz ungeſchickte Weiſe genommen wird, daß in dem ſpinoziſchen Syſteme vielmehr die Welt nur als ein Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukomme, beſtimmt wird, ſo daß dieſes Syſtem vielmehr als Akosmismus anzuſehen iſt. Eine Philoſophie, welche behauptet, daß Gott und nur Gott iſt, dürfte wenigſtens nicht für Atheismus ausgegeben werden. Schreibt man doch den Völkern, welche den Affen, die Kuh, ſteinerne, eherne Statuen u. ſ. f. als Gott verehren, noch Religion zu. Aber im Sinne der Vorſtellung geht es noch vielmehr gegen den Mann, ihre eigene Vorausſetzung aufzugeben, daß dieß ihr Aggregat von Endlichkeit, welches Welt genannt wird, wirkliche Realität habe. Daß es, wie ſie ſich etwa ausdrücken könnte, keine Welt gebe, ſo etwas anzunehmen hält man leicht für ganz unmöglich oder wenigſtens für viel weniger möglich, als daß es einem in den Kopf kommen könne, daß es keinen Gott gebe. Man glaubt und dieß eben nicht zur eignen Ehre viel leichter, daß ein Syſtem Gott leugne, als daß es die Welt leugne; man findet viel begreiflicher, daß Gott geleugnet werde, als daß die Welt geleugnet werde.

Die zweite Bemerkung betrifft die Kritik des Gehalts, den jene denkende Erhebung zunächſt gewinnt. Dieſer Gehalt, wenn er nur in den Beſtimmungen der Subſtanz der Welt, des nothwendigen Weſens derſelben, einer zweckmäßig einrichtenden und dirigirenden Urſache u. ſ. f. beſteht, iſt freilich dem nicht angemeſſen, was unter Gott verſtanden wird oder verſtanden werden ſoll. Allein abgeſehen

von der Manier eine Vorstellung von Gott vorauszusetzen, und nach solcher Voraussetzung ein Resultat zu beurtheilen, so haben jene Bestimmungen schon großen Werth und sind nothwendige Momente in der Idee Gottes. Um in diesem Wege den Gehalt in seiner wahrhaften Bestimmung, die wahrhafte Idee Gottes vor das Denken zu bringen, dafür muß freilich der Ausgangspunkt nicht von untergeordnetem Inhalte aus genommen werden. Die bloß zufälligen Dinge der Welt sind eine sehr abstrakte Bestimmung. Die organischen Gebilde und deren Zweckbestimmungen gehören dem höhern Kreise, dem Leben, an. Allein außerdem, daß die Betrachtung der lebendigen Natur und der sonstigen Beziehung der vorhandenen Dinge auf Zwecke, durch Geringfügigkeit von Zwecken, ja durch selbst kindische Anführungen von Zwecken und deren Beziehungen verunreinigt werden kann, so ist die nur lebendige Natur selbst in der That noch nicht dasjenige, woraus die wahrhafte Bestimmung der Idee Gottes gefaßt werden kann: Gott ist mehr als lebendig, er ist Geist. Die geistige Natur ist allein der würdigste und wahrhafteste Ausgangspunkt für das Denken des Absoluten, in sofern das Denken sich einen Ausgangspunkt nimmt und den nächsten nehmen will.

§. 51.

Der andere Weg der Vereinigung, durch die das Ideal zu Stande kommen soll, geht vom Abstraktum des Denkens aus fort zur Bestimmung, für die nur das Seyn übrig bleibt; — ontologischer Beweis vom Daseyn Gottes. Der Gegensatz, der hier abstrakt subjektiv vorkommt, ist der des Denkens und Seyns, da im ersten Wege das Seyn den beiden Seiten gemeinschaftlich ist, und der Gegensatz nur den Unterschied von dem Vereinzelten und Allgemeinen betrifft. Was der Verstand diesem andern Wege entgegenstellt, ist an sich dasselbe, was so eben angeführt worden, daß nämlich

wie in dem Empiriſchen ſich das Allgemeine nicht vorfinde, ſo ſey ebenſo umgekehrt im Allgemeinen das Beſtimmte nicht enthalten, und das Beſtimmte iſt hier das Seyn. Oder das Seyn könne nicht aus dem Begriffe abgeleitet und heraus analyſirt werden.

Die kantiſche Kritik des ontologiſchen Beweiſes hat ohne Zweifel auch dadurch eine ſo unbedingt günſtige Auf- und Annahme gefunden, daß Kant zur Verdeutlichung, welch ein Unterſchied ſey zwiſchen Denken und Seyn, das Beiſpiel von den hundert Thalern gebraucht hat, die dem Begriffe nach gleich hundert ſeyen, ob ſie nur möglich oder wirklich ſeyen; aber für meinen Vermögenszuſtand mache dieß einen weſentlichen Unterſchied aus. — Nichts kann ſo einleuchtend ſeyn, als daß dergleichen, was ich mir denke oder vorſtelle, darum noch nicht wirklich iſt, — der Gedanke, daß Vorſtellen oder auch der Begriff zum Seyn nicht hinreicht. — Abgeſehen davon, daß es nicht mit Unrecht eine Barbarei genannt werden könnte dergleichen wie hundert Thaler einen Begriff zu nennen, ſo ſollten doch wohl zunächſt diejenigen, die immer und immer gegen die philoſophiſche Idee wiederholen, daß Denken und Seyn verſchieden ſeyen, endlich vorausſetzen, den Philoſophen ſey dieß gleichfalls nicht unbekannt; was kann es in der That für eine trivialere Kenntniß geben? Alsdann aber müßte bedacht werden, daß wenn von Gott die Rede iſt, dieß ein Gegenſtand anderer Art ſey als hundert Thaler und irgend ein beſonderer Begriff, Vorſtellung oder wie es Namen haben wolle. In der That iſt alles Endliche dieß und nur dieß, daß das Daſeyn deſſelben von ſeinem Begriffe verſchieden iſt. Gott aber ſoll ausdrücklich das ſeyn, das nur „als exiſtirend gedacht" werden kann, wo der Begriff das Seyn in ſich ſchließt. Dieſe Einheit des Begriffs und des Seyns iſt es, die den Begriff Gottes ausmacht. — Es iſt

dieß freilich noch eine formale Bestimmung von Gott, die deswegen in der That nur die Natur des Begriffes selbst enthält. Daß aber dieser schon in seinem ganz abstrakten Sinne das Seyn in sich schließe, ist leicht einzusehen. Denn der Begriff, wie er sonst bestimmt werde, ist wenigstens die durch Aufhebung der Vermittlung hervorgehende, somit selbst unmittelbare Beziehung auf sich selbst; das Seyn ist aber nichts Anderes als dieses. — Es müßte, kann man wohl sagen, sonderbar zugehen, wenn dieß Innerste des Geistes, der Begriff, oder auch wenn Ich oder vollends die konkrete Totalität, welche Gott ist, nicht einmal so reich wäre, um eine so arme Bestimmung wie Seyn ist, ja welche die allerärmste, die abstrakteste, ist, in sich zu enthalten. Es kann für den Gedanken dem Gehalte nach nichts Geringeres geben als Seyn. Nur dieß mag noch geringer seyn, was man sich etwa beim Seyn zunächst vorstellt, nämlich eine äußerliche sinnliche Existenz, wie die des Papiers, das ich hier vor mir habe; von einer sinnlichen Existenz eines beschränkten, vergänglichen Dinges aber wird man ohnehin nicht sprechen wollen. — Uebrigens vermag die triviale Bemerkung der Kritik: daß der Gedanke und das Seyn verschieden seyen, dem Menschen etwa den Gang seines Geistes vom Gedanken Gottes aus zu der Gewißheit, daß er ist, höchstens zu stören aber nicht zu benehmen. Dieser Uebergang, die absolute Unzertrennlichkeit des Gedankens Gottes von seinem Seyn ist es auch, was in der Ansicht des unmittelbaren Wissens oder Glaubens in sein Recht wieder hergestellt worden ist, wovon nachher.

§. 52.

Dem Denken bleibt auf diese Weise auf seiner höchsten Spitze die Bestimmtheit etwas Aeußerliches; es bleibt nur schlechthin abstraktes Denken, welches hier immer Vernunft heißt. Diese, ist hiemit das Resultat, liefert nichts als

die formelle Einheit zur Vereinfachung und Syſtematiſirung der Erfahrungen, iſt ein Kanon, nicht ein Organon der Wahrheit, vermag nicht eine Doktrin des Unendlichen ſondern nur eine Kritik der Erkenntniß zu liefern. Dieſe Kritik beſteht in ihrer letzten Analyſe in der Verſicherung, daß das Denken in ſich nur die unbeſtimmte Einheit und die Thätigkeit dieſer unbeſtimmten Einheit ſey.

Zuſatz. Kant hat zwar die Vernunft als das Vermögen des Unbedingten aufgefaßt, wenn dieſelbe indeß bloß auf die abſtrakte Identität reducirt wird, ſo liegt darin zugleich das Verzichten auf ihre Unbedingtheit und die Vernunft iſt dann in der That nichts Anderes als leerer Verſtand. Unbedingt iſt die Vernunft nur dadurch, daß dieſelbe nicht von außen durch einen ihr fremden Inhalt beſtimmt wird, ſondern vielmehr ſich ſelbſt beſtimmt und hiermit in ihrem Inhalt bei ſich ſelbſt iſt. Nun aber beſteht nach Kant die Thätigkeit der Vernunft ausdrücklich nur darin, den durch die Wahrnehmung gelieferten Stoff durch Anwendung der Kategorien zu ſyſtematiſiren d. h. in eine äußerliche Ordnung zu bringen und ihr Princip iſt dabei bloß das der Widerſpruchsloſigkeit.

§. 53.

b) Die praktiſche Vernunft wird als der ſich ſelbſt und zwar auf allgemeine Weiſe beſtimmende d. i. denkende Wille gefaßt. Sie ſoll imperative, objektive Geſetze der Freiheit geben, d. i. ſolche, welche ſagen, was geſchehen ſoll. Die Berechtigung, hier das Denken als objektiv beſtimmende Thätigkeit (— d. i. in der That eine Vernunft) anzunehmen, wird darein geſetzt, daß die praktiſche Freiheit durch Erfahrung bewieſen d. i. in der Erſcheinung des Selbſtbewußtſeyns nachgewieſen werden könne. Gegen dieſe Erfahrung im Bewußtſeyn rekurrirt alles, was der Determinismus ebenſo aus der Erfahrung dagegen vorbringt, insbeſondere die ſkeptiſche (auch humeſche) Induktion von der unendlichen Verſchie-

denheit desjenigen, was für Recht und Pflicht unter den Menschen gilt, d. i. der objektiv seyn sollenden Gesetze der Freiheit.

§. 54.

Für das, was das praktische Denken sich zum Gesetz mache, für das Kriterium des Bestimmens seiner in sich selbst ist wieder nichts Anderes vorhanden, als dieselbe abstrakte Identität des Verstandes, daß kein Widerspruch in dem Bestimmen Statt finde; — die praktische Vernunft kommt damit über den Formalismus nicht hinaus, welcher das Letzte der theoretischen Vernunft seyn soll.

Aber diese praktische Vernunft setzt die allgemeine Bestimmung, das Gute, nicht nur in sich, sondern ist erst eigentlicher praktisch in der Forderung, daß das Gute weltliches Daseyn, äußerliche Objektivität habe d. i. daß der Gedanke nicht bloß subjektiv, sondern objektiv überhaupt sey. Von diesem Postulate der praktischen Vernunft nachher.

Zusatz. Was Kant der theoretischen Vernunft abgesprochen — die freie Selbstbestimmung, — das hat derselbe der praktischen Vernunft ausdrücklich vindicirt. Es ist vornämlich diese Seite der kantischen Philosophie, welche derselben große Gunst erworben hat und zwar mit vollem Recht. Um das Verdienst, welches Kant in dieser Hinsicht gebührt, zu würdigen, hat man sich zunächst diejenige Gestalt der praktischen Philosophie und näher der Moralphilosophie, welche derselbe als herrschend vorfand, zu vergegenwärtigen. Es war dieß überhaupt das System des Eudaemonismus, von welchem auf die Frage nach der Bestimmung des Menschen die Antwort ertheilt wurde, daß derselbe sich seine Glückseligkeit zum Ziel zu setzen habe. Indem nun unter der Glückseligkeit die Befriedigung des Menschen in seinen besondern Neigungen, Wünschen, Bedürfnissen u. s. w. verstanden wurde, so war hiermit das Zufällige und Partikuläre zum Princip des Willens und seiner Bethätigung gemacht. Diesem alles festen Halts in sich entbehrenden

und aller Willkür und Laune Thür und Thor öffnenden Eudaemonismus hat dann Kant die praktische Vernunft entgegengestellt und damit die Forderung einer allgemeinen und für Alle gleich verbindlichen Bestimmung des Willens ausgesprochen. Während, wie in den vorhergehenden §§. bemerkt worden, die theoretische Vernunft nach Kant bloß das negative Vermögen des Unendlichen und, ohne eigenen positiven Inhalt, darauf beschränkt seyn soll, das Endliche der Erfahrungserkenntniß einzusehen, so hat derselbe dagegen die positive Unendlichkeit der praktischen Vernunft ausdrücklich anerkannt und zwar in der Art, daß er dem Willen das Vermögen zuschreibt, auf allgemeine Weise, d. h. denkend, sich selbst zu bestimmen. Dieß Vermögen besitzt nun zwar der Wille allerdings und es ist von hoher Wichtigkeit zu wissen, daß der Mensch nur in sofern frei ist als er dasselbe besitzt und in seinem Handeln sich desselben bedient, allein es ist mit diesem Anerkenntniß die Frage nach dem Inhalt des Willens oder der praktischen Vernunft noch nicht beantwortet. Wenn dann gesagt wird, der Mensch solle das Gute zum Inhalt seines Willens machen, so rekurrirt sofort die Frage nach dem Inhalt d. h. nach der Bestimmtheit dieses Inhalts und mit dem bloßen Princip der Uebereinstimmung des Willens mit sich selbst, so wie mit der Forderung, die Pflicht um der Pflicht willen zu thun, kömmt man nicht von der Stelle.

§. 55.

c) Der reflektirenden Urtheilskraft wird das Princip eines anschauenden Verstandes zugeschrieben, d. i. worin das Besondere, welches für das Allgemeine (die abstrakte Identität) zufällig sey und davon nicht abgeleitet werden könne, durch dieß Allgemeine selbst bestimmt werde; — was in den Produkten der Kunst und der organischen Natur erfahren werde.

Die Kritik der Urtheilskraft hat das Ausgezeichnete, daß Kant in ihr die Vorstellung, ja den Gedanken der Idee

ausgesprochen hat. Die Vorstellung eines intuitiven Verstandes, innerer Zweckmäßigkeit u. s. f. ist das Allgemeine zugleich als an ihm selbst konkret gedacht. In diesen Vorstellungen allein zeigt daher die kantische Philosophie sich spekulativ. Viele, namentlich Schiller, haben an der Idee des Kunstschönen, der konkreten Einheit des Gedankens und der sinnlichen Vorstellung, den Ausweg aus den Abstraktionen des trennenden Verstandes gefunden; Andere an der Anschauung und dem Bewußtseyn der Lebendigkeit überhaupt, es sey natürlicher oder intellektueller Lebendigkeit. — Das Kunstprodukt, wie die lebendige Individualität sind zwar beschränkt in ihrem Inhalte; aber die auch dem Inhalte nach umfassende Idee stellt Kant in der postulirten Harmonie der Natur oder Nothwendigkeit mit dem Zwecke der Freiheit, in dem als realisirt gedachten Endzwecke der Welt auf. Aber die Faulheit des Gedankens, wie es genannt werden kann, hat bei dieser höchsten Idee an dem Sollen einen zu leichten Ausweg, gegen die wirkliche Realisirung des Endzwecks an dem Geschiedenseyn des Begriffs und der Realität festzuhalten. Die Gegenwart hingegen der lebendigen Organisationen und des Kunstschönen zeigt auch für den Sinn und die Anschauung schon die Wirklichkeit des Ideals. Die kantischen Reflexionen über diese Gegenstände wären daher besonders geeignet, das Bewußtseyn in das Fassen und Denken der konkreten Idee einzuführen.

§. 56.

Hier ist der Gedanke eines andern Verhältnisses vom Allgemeinen des Verstandes zum Besondern der Anschauung aufgestellt, als in der Lehre von der theoretischen und praktischen Vernunft zu Grunde liegt. Es verknüpft sich damit aber nicht die Einsicht, daß jenes das wahrhafte, ja die Wahrheit selbst ist. Vielmehr wird diese Einheit nur aufgenommen wie sie in endlichen Erscheinungen zur Existenz kommt, und wird in

der Erfahrung aufgezeigt. Solche Erfahrung zunächſt im Subjekte gewährt Theils das Genie, das Vermögen äſthetiſche Ideen zu produciren, d. i. Vorſtellungen der freien Einbildungskraft, die einer Idee dienen und zu denken geben, ohne daß ſolcher Inhalt in einem Begriffe ausgedrückt wäre oder ſich darin ausdrücken ließe; Theils das Geſchmacksurtheil, das Gefühl der Zuſammenſtimmung der Anſchauungen oder Vorſtellungen in ihrer Freiheit, zum Verſtande in ſeiner Geſetzmäßigkeit.

§. 57.

Das Princip der reflektirenden Urtheilskraft ferner für die lebendigen Naturprodukte wird als der Zweck beſtimmt, der thätige Begriff, das in ſich beſtimmte und beſtimmende Allgemeine. Zugleich wird die Vorſtellung der äußerlichen oder endlichen Zweckmäßigkeit entfernt, in welcher der Zweck für das Mittel und das Material, worin er ſich realiſirt, nur äußerliche Form iſt. Wohingegen im Lebendigen der Zweck in der Materie immanente Beſtimmung und Thätigkeit iſt, und alle Glieder ebenſo ſich gegenſeitig Mittel als Zweck ſind.

§. 58.

Wenn nun gleich in ſolcher Idee das Verſtandesverhältniß von Zweck und Mittel, von Subjektivität und Objektivität aufgehoben iſt, ſo wird nun doch wieder im Widerſpruch hiemit der Zweck für eine Urſache erklärt, welche nur als Vorſtellung d. h. als ein Subjektives exiſtire und thätig ſey; hiemit denn auch die Zweckbeſtimmung nur für ein unſerem Verſtande angehöriges Princip der Beurtheilung erklärt.

Nachdem es einmal Reſultat der kritiſchen Philoſophie iſt, daß die Vernunft nur Erſcheinungen erkennen könne, ſo hätte man doch wenigſtens für die lebendige Natur eine Wahl zwiſchen zwei gleich ſubjektiven Denkweiſen, und nach der kantiſchen Darſtellung ſelbſt eine Verbindlichkeit, die Naturprodukte nicht bloß nach den Kategorien von Qualität, Ur-

sache und Wirkung, Zusammensetzung, Bestandtheilen u. s. f. zu erkennen. Das Princip der innern Zweckmäßigkeit, in wissenschaftlicher Anwendung festgehalten und entwickelt, würde eine ganz andere, höhere Betrachtungweise herbeigeführt haben.

§. 59.

Die Idee nach diesem Princip in ihrer ganzen Unbeschränktheit wäre, daß die von der Vernunft bestimmte Allgemeinheit, — der absolute Endzweck, das Gute, in der Welt verwirklicht würde, und zwar durch ein drittes, die diesen Endzweck selbst setzende und ihn realisirende Macht, — Gott, in welchem, der absoluten Wahrheit, hiemit jene Gegensätze von Allgemeinheit und Einzelnheit, von Subjektivität und Objektivität aufgelöst und für unselbstständig und unwahr erklärt sind.

§. 60.

Allein das Gute, — worin der Endzweck der Welt gesetzt wird, ist von vorn herein nur als unser Gutes, als das moralische Gesetz unserer praktischen Vernunft bestimmt; so daß die Einheit weiter nicht geht, als auf die Uebereinstimmung des Weltzustands und der Weltereignisse mit unserer Moralität *). Außerdem daß selbst mit dieser Beschränkung der Endzweck, das Gute, ein bestimmungsloses Abstraktum ist, wie auch das, was Pflicht seyn soll. Näher wird gegen diese Harmonie der Gegensatz, der in ihrem Inhalte als unwahr gesetzt ist, wieder erweckt und behauptet, so daß die Harmonie als ein nur Sub-

*) In den eignen Worten von Kants Kritik der Urtheilskraft S. 427. Endzweck ist bloß ein Begriff unserer praktischen Vernunft und kann aus keinen Datis der Erfahrung zu theoretischer Beurtheilung der Natur gefolgert, noch auf Erkenntniß derselben bezogen werden. Es ist kein Gebrauch von diesem Begriffe möglich als lediglich für die praktische Vernunft nach moralischen Gesetzen, und der Endzweck der Schöpfung ist diejenige Beschaffenheit der Welt, die zu dem, was wir allein nach Gesetzen bestimmt angeben können, nämlich dem Endzwecke unserer reinen praktischen Vernunft, und zwar sofern sie praktisch seyn soll, übereinstimmt.

jektives beſtimmt wird, — als ein ſolches, das nur ſeyn ſoll, d. i. das zugleich nicht Realität hat; — als ein Geglaubtes, dem nur ſubjektive Gewißheit, nicht Wahrheit, d. i. nicht jene der Idee entſprechende Objektivität zukomme. — Wenn dieſer Widerſpruch dadurch verdeckt zu werden ſcheint, daß die Realiſirung der Idee in die Zeit, in eine Zukunft, wo die Idee auch ſey, verlegt wird, ſo iſt ſolche ſinnliche Bedingung, wie die Zeit, das Gegentheil vielmehr von einer Auflöſung des Widerſpruchs, und die entſprechende Verſtandesvorſtellung, der unendliche Progreß, iſt unmittelbar nichts als der perennirend geſetzte Widerſpruch ſelbſt.

Es kann noch eine allgemeine Bemerkung über das Reſultat gemacht werden, welches ſich aus der kritiſchen Philoſophie für die Natur des Erkennens ergeben, und zu einem der Vorurtheile d. i. allgemeinen Vorausſetzungen der Zeit erhoben hat.

In jedem dualiſtiſchen Syſtem, insbeſondere aber im kantiſchen giebt ſich ſein Grundmangel durch die Inkonſequenz das zu vereinen, was einen Augenblick vorher als ſelbſtſtändig ſomit als unvereinbar erklärt worden iſt, zu erkennen. Wie ſo eben das Vereinte für das Wahrhafte erklärt worden iſt, ſo wird ſogleich vielmehr für das Wahrhafte erklärt, daß die beiden Momente, denen in der Vereinung als ihrer Wahrheit das Für-ſich-beſtehen abgeſprochen worden iſt, nur ſo, wie ſie getrennte ſind, Wahrheit und Wirklichkeit haben. Es fehlt bei ſolchem Philoſophiren das einfache Bewußtſeyn, daß mit dieſem Herüber- und Hinübergehen ſelbſt jede dieſer einzelnen Beſtimmungen für unbefriedigend erklärt wird, und der Mangel beſteht in der einfachen Unvermögenheit, zwei Gedanken, — und es ſind der Form nach nur zwei vorhanden, — zuſammen zu bringen. Es iſt darum die größte Inkonſequenz einerſeits zuzugeben, daß der Verſtand nur Erſcheinungen erkennt, und andererſeits dieß Erkennen

als etwas Absolutes zu behaupten, indem man sagt: das Erkennen könne nicht weiter, dieß sey die natürliche, absolute Schranke des menschlichen Wissens. Die natürlichen Dinge sind beschränkt, und nur natürliche Dinge sind sie, in sofern sie nichts von ihrer allgemeinen Schranke wissen, in sofern ihre Bestimmtheit nur eine Schranke für uns ist, nicht für sie. Als Schranke, Mangel wird etwas nur gewußt, ja empfunden, indem man zugleich darüber hinaus ist. Die lebendigen Dinge haben das Vorrecht des Schmerzes vor den leblosen; selbst für jene wird eine einzelne Bestimmtheit zur Empfindung eines Negativen, weil sie als lebendig die Allgemeinheit der Lebendigkeit, die über das Einzelne hinaus ist, in ihnen haben, in dem Negativen ihrer selbst sich noch erhalten und diesen Widerspruch als in ihnen existirend empfinden. Dieser Widerspruch ist nur in ihnen, in sofern beides in dem Einen Subjekt ist, die Allgemeinheit ihres Lebensgefühls, und die gegen dasselbe negative Einzelnheit. Schranke, Mangel des Erkennens ist ebenso nur als Schranke, Mangel bestimmt, durch die Vergleichung mit der vorhandenen Idee des Allgemeinen, eines Ganzen und Vollendeten. Es ist daher nur Bewußtlosigkeit nicht einzusehen, daß eben diese Bezeichnung von Etwas als einem Endlichen oder Beschränkten den Beweis von der wirklichen Gegenwart des Unendlichen, Unbeschränkten enthält, daß das Wissen von Gränze nur seyn kann, in sofern das Unbegränzte diesseits im Bewußtseyn ist.

Ueber jenes Resultat vom Erkennen kann noch die weitere Bemerkung angeschlossen werden, daß die kantische Philosophie auf die Behandlung der Wissenschaften keinen Einfluß hat haben können. Sie läßt die Kategorien und die Methode des gewöhnlichen Erkennens ganz unangefochten. Wenn in wissenschaftlichen Schriften damaliger Zeit zuweilen der Anlauf mit Sätzen der kantischen

Philoſophie genommen iſt, ſo zeigt ſich im Verfolge der Abhandlung ſelbſt, daß jene Sätze nur ein überflüſſiger Zierrath waren und derſelbe empiriſche Inhalt aufgetreten wäre, wenn jene etlichen erſten Blätter weggelaſſen worden wären*).

Was die nähere Vergleichung der kantiſchen Philoſophie mit dem metaphyſicirenden Empirismus betrifft, ſo hält ſich zwar der unbefangene Empirismus an die ſinnliche Wahrnehmung, aber läßt ebenſo eine geiſtige Wirklichkeit, eine überſinnliche Welt zu, wie auch ihr Inhalt beſchaffen ſey, ob er aus dem Gedanken, aus der Phantaſie u. ſ. f. abſtamme. Der Form nach hat dieſer Inhalt die Beglaubigung, wie der ſonſtige Inhalt des empiriſchen Wiſſens in der Autorität der äußern Wahrnehmung, in geiſtiger Autorität. Aber der reflektirende und die Konſequenz ſich zum Princip machende Empirismus, bekämpft ſolchen Dualismus des letzten, höchſten Inhalts, und negirt die Selbſtſtändigkeit des denkenden Princips und einer in ihm ſich entwickelnden geiſtigen Welt. Der Materialismus, Naturalismus iſt das konſequente Syſtem des Empirismus. — Die kantiſche Philoſophie ſtellt dieſem Empirismus das Princip des Denkens und der Freiheit ſchlechthin gegenüber, und ſchließt ſich dem erſten Empirismus an, ohne im geringſten aus deſſen allgemeinen Princip heraus zu treten. Die eine Seite ihres Dualismus bleibt die Welt der Wahrnehmung und des über ſie reflektirenden Verſtandes. Dieſe Welt wird zwar für eine Welt von Erſcheinungen ausgegeben. Dieß iſt jedoch ein bloßer Titel, eine nur formelle Beſtim-

*) Sogar im „Handbuche der Metrik von Herrmann," iſt der Anfang mit Paragraphen kantiſcher Philoſophie gemacht; ja in §. 8. wird gefolgert, daß das Geſetz des Rhythmus 1) ein objektives, 2) ein formales, 3) ein a priori beſtimmtes Geſetz ſeyn müſſe. Man vergleiche nun mit dieſen Foderungen und den weiter folgenden Principien von Kauſalität und Wechſelwirkung, die Abhandlung der Versmaße ſelbſt, auf welche jene formelle Principien nicht den geringſten Einfluß ausüben.

mung, denn Quelle, Gehalt und Betrachtungsweise bleiben ganz dieselben. Die andere Seite ist dagegen die Selbstständigkeit des sich erfassenden Denkens, das Princip der Freiheit, welches sie mit der vormaligen, gewöhnlichen Metaphysik gemein hat, aber alles Inhaltes entleert und ihm keinen wieder zu verschaffen vermag. Dieß Denken, hier Vernunft genannt, wird, als aller Bestimmung beraubt, aller Autorität enthoben. Die Hauptwirkung, welche die kantische Philosophie gehabt hat, ist gewesen, das Bewußtseyn dieser absoluten Innerlichkeit erweckt zu haben, die, ob sie um ihrer Abstraktion willen zwar aus sich zu nichts sich entwickeln und keine Bestimmungen weder Erkenntnisse noch moralische Gesetze hervorbringen kann, doch schlechthin sich weigert etwas, das den Charakter einer Aeußerlichkeit hat, in sich gewähren und gelten zu lassen. Das Princip der Unabhängigkeit der Vernunft, ihrer absoluten Selbstständigkeit in sich, ist von nun an als allgemeines Princip der Philosophie, wie als eines der Vorurtheile der Zeit, anzusehen.

Zusatz 1. Der kritischen Philosophie gebührt das große negative Verdienst, die Ueberzeugung geltend gemacht zu haben, daß die Verstandesbestimmungen der Endlichkeit angehören und daß die innerhalb derselben sich bewegende Erkenntniß nicht zur Wahrheit gelangt. Allein die Einseitigkeit dieser Philosophie besteht dann darin, daß die Endlichkeit jener Verstandesbestimmungen darin gesetzt wird, daß dieselben bloß unserm subjektiven Denken angehören, für welches das Ding an sich ein absolutes Jenseits bleiben soll. In der That liegt jedoch die Endlichkeit der Verstandesbestimmungen nicht in ihrer Subjektivität, sondern dieselben sind an sich endlich und ihre Endlichkeit ist an ihnen selbst aufzuzeigen. Nach Kant ist dagegen dasjenige, was wir denken, falsch, darum weil wir es denken. — Als ein fernerer Mangel dieser Philosophie ist es zu betrachten, daß dieselbe nur eine historische Beschreibung des Denkens und eine bloße

Herzählung der Momente des Bewußtseyns giebt. Diese Herzählung ist nun zwar in der Hauptsache allerdings richtig, allein es ist dabei von der Nothwendigkeit des so empirisch Aufgefaßten nicht die Rede. Als Resultat der über die verschiedenen Stufen des Bewußtseyns angestellten Reflexionen, wird dann ausgesprochen, daß der Inhalt dessen, wovon wir wissen, nur Erscheinung sey. Diesem Resultat ist in sofern beizustimmen, als das endliche Denken allerdings es nur mit Erscheinungen zu thun hat. Allein mit dieser Stufe der Erscheinung ist es noch nicht abgemacht, sondern es giebt noch ein höheres Land, welches indeß für die kantische Philosophie ein unzugängliches Jenseits bleibt.

Zusatz 2. Während in der kantischen Philosophie zunächst nur formeller Weise das Princip aufgestellt ist, daß das Denken sich aus sich selbst bestimme, das Wie und Inwiefern dieser Selbstbestimmung des Denkens von Kant aber noch nicht nachgewiesen worden ist, so ist es dagegen Fichte, welcher diesen Mangel erkannt und indem er die Forderung einer Deduktion der Kategorien ausgesprochen, zugleich den Versuch gemacht hat, eine solche auch wirklich zu liefern. Die fichtesche Philosophie macht das Ich zum Ausgangspunkt der philosophischen Entwickelung und die Kategorien sollen sich als das Resultat seiner Thätigkeit ergeben. Nun aber erscheint das Ich hier nicht wahrhaft als freie, spontane Thätigkeit, da dasselbe als erst durch einen Anstoß von außen erregt betrachtet wird; gegen diesen Anstoß soll dann das Ich reagiren und erst durch diese Reaktion soll es zum Bewußtseyn über sich selbst gelangen. — Die Natur des Anstoßes bleibt hierbei ein unerkanntes Draußen und das Ich ist immer ein Bedingtes, welches ein Anderes sich gegenüber hat. Sonach bleibt also auch Fichte bei dem Resultat der kantischen Philosophie stehen, daß nur das Endliche zu erkennen sey, während das Unendliche über das Denken hinausgehe. Was bei Kant das Ding an sich heißt,

das ist bei Fichte der Anstoß von außen, dieses Abstraktum eines Andern als Ich, welches keine andere Bestimmung hat als die des Negativen oder des Nicht-Ich überhaupt. Ich wird hierbei betrachtet als in Relation mit dem Nicht-Ich stehend, durch welches erst seine Thätigkeit des sich Bestimmens erregt wird und zwar in der Art, daß Ich nur die kontinuirliche Thätigkeit des sich vom Anstoß Befreiens ist, ohne daß es jedoch zur wirklichen Befreiung kommt, da mit dem Aufhören des Anstoßes das Ich selbst, dessen Seyn nur seine Thätigkeit ist, aufhören würde zu seyn. Ferner ist nun der Inhalt, den die Thätigkeit des Ich hervorbringt, kein anderer als der gewöhnliche Inhalt der Erfahrung, nur mit dem Zusatz, daß dieser Inhalt bloß Erscheinung sey.

C.

Dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität.

Das unmittelbare Wiſſen.

§. 61.

In der kritiſchen Philoſophie wird das Denken ſo aufgefaßt, daß es ſubjektiv und deſſen letzte, unüberwindliche Beſtimmung die abſtrakte Allgemeinheit, die formelle Identität ſey; das Denken wird ſo der Wahrheit als in ſich konkreter Allgemeinheit entgegengeſetzt. In dieſer höchſten Beſtimmung des Denkens, welche die Vernunft ſey, kommen die Kategorien nicht in Betracht. — Der entgegengeſetzte Standpunkt iſt, das Denken als Thätigkeit nur des Beſondern aufzufaſſen und es auf dieſe Weiſe gleichfalls für unfähig zu erklären, Wahrheit zu faſſen.

§. 62.

Das Denken als Thätigkeit des Beſondern hat nur die Kategorien zu ſeinem Produkte und Inhalte. Dieſe, wie ſie der Verſtand feſthält, ſind beſchränkte Beſtimmungen, Formen des Bedingten, Abhängigen, Vermittelten. Für das darauf beſchränkte Denken iſt das Unendliche, das Wahre, nicht; es kann keinen Uebergang zu demſelben machen (gegen die Beweiſe vom Daſeyn Gottes). Dieſe Denkbeſtimmungen werden auch Begriffe genannt; und einen Gegenſtand begreifen heißt in ſofern nichts als ihn in der Form eines Bedingten und Vermittelten faſſen, ſomit in ſofern er das Wahre, Unendliche, Unbedingte iſt, ihn in ein Bedingtes und Vermitteltes verwandeln und auf ſolche Weiſe, ſtatt das Wahre denkend zu faſſen, es vielmehr in Unwahres verkehren.

Dieß iſt die einzige einfache Polemik, welche der Stand-

punkt vorbringt, der das nur unmittelbare Wiſſen von Gott und von dem Wahren behauptet. Früher ſind von Gott die ſogenannten anthropopathiſchen Vorſtellungen aller Art als endlich und daher des Unendlichen unwürdig entfernt worden, und er war dadurch bereits zu einem erklecklich leeren Weſen gediehen. Aber die Denkbeſtimmungen wurden im Allgemeinen noch nicht unter dem Anthropopathiſchen befaßt; vielmehr galt das Denken dafür, daß es den Vorſtellungen des Abſoluten die Endlichkeit abſtreift, — nach dem oben bemerkten Vorurtheile aller Zeiten, daß man erſt durch das Nachdenken zur Wahrheit gelange. Nun ſind zuletzt auch die Denkbeſtimmungen überhaupt für Anthropopathismus, und das Denken für die Thätigkeit, nur zu verendlichen, erklärt worden. — In der VII. Beilage zu den Briefen über Spinoza hat Jacobi dieſe Polemik am beſtimmteſten vorgetragen, welche er übrigens aus Spinoza's Philoſophie ſelbſt geſchöpft und für die Bekämpfung des Erkennens überhaupt angewendet hat. Von dieſer Polemik wird das Erkennen nur als Erkennen des Endlichen aufgefaßt, als das denkende Fortgehen durch Reihen von Bedingtem zu Bedingtem, in denen jedes was Bedingung, ſelbſt wieder nur ein Bedingtes iſt; — durch bedingte Bedingungen. Erklären und Begreifen heißt hienach, Etwas als vermittelt durch ein Anderes aufzeigen; ſomit iſt aller Inhalt nur ein beſonderer, abhängiger und endlicher; das Unendliche, Wahre, Gott liegt außer dem Mechanismus ſolchen Zuſammenhangs, auf welchem das Erkennen eingeſchränkt ſey. — Es iſt wichtig, daß indem die kantiſche Philoſophie die Endlichkeit der Kategorien vornämlich nur in die formelle Beſtimmung ihrer Subjektivität geſetzt hat, in dieſer Polemik die Kategorien nach ihrer Beſtimmtheit zur Sprache kommen, und die Kategorie als ſolche für endlich erkannt wird. — Jacobi hat insbeſondere die glänzenden Erfolge der Wiſſen-

ſchaften, die ſich auf die Natur beziehen, (der sciences exactes) im Erkennen der natürlichen Kräfte und Geſetze vor Augen gehabt. Immanent auf dieſem Boden des Endlichen läßt ſich freilich das Unendliche nicht finden; wie denn Lalande geſagt hat, daß er den ganzen Himmel durchſucht, aber Gott nicht gefunden habe, (vergl. Anm. zu §. 60.). Als letztes Reſultat ergab ſich auf dieſem Boden das Allgemeine als das unbeſtimmte Aggregat des äußerlichen Endlichen, die Materie; und Jacobi ſah mit Recht keinen andern Ausgang auf dem Wege des bloßen Fortgehens in Vermittlungen.

§. 63.

Zugleich wird behauptet, daß die Wahrheit für den Geiſt iſt, ſo ſehr daß es die Vernunft allein iſt, durch welche der Menſch beſteht, und daß ſie das Wiſſen von Gott iſt. Weil aber das vermittelte Wiſſen nur auf endlichen Inhalt eingeſchränkt ſeyn ſoll, ſo iſt die Vernunft unmittelbares Wiſſen, Glaube.

Wiſſen, Glauben, Denken, Anſchauen ſind die auf dieſem Standpunkte vorkommenden Kategorien, die, indem ſie als bekannt vorausgeſetzt werden, nur zu häufig nach bloßen pſychologiſchen Vorſtellungen und Unterſcheidungen willkürlich gebraucht werden; was ihre Natur und Begriff iſt, dieß worauf es allein ankäme, wird nicht unterſucht. So findet man das Wiſſen ſehr gewöhnlich dem Glauben entgegengeſetzt, während zugleich Glauben als unmittelbares Wiſſen beſtimmt, hiemit ſogleich auch für ein Wiſſen anerkannt wird. Es wird ſich auch wohl als empiriſche Thatſache finden, daß das im Bewußtſeyn iſt, was man glaubt, daß man ſomit wenigſtens davon weiß, auch daß, was man glaubt, als etwas Gewiſſes im Bewußtſeyn iſt, daß man es alſo weiß. — So wird ferner vornehmlich Denken dem unmittelbaren Wiſſen und Glauben, und insbeſondere dem

Anſchauen entgegengeſetzt. Wird das Anſchauen als intellektuell bestimmt, ſo kann dieß nichts als denkendes Anſchauen heißen, wenn man anders unter dem Intellektuellen hier, wo Gott der Gegenſtand iſt, etwa nicht auch Phantaſievorſtellungen und Bilder verſtehen will. Es geſchieht in der Sprache dieſes Philoſophirens, daß Glauben auch in Beziehung auf die gemeinen Dinge der ſinnlichen Gegenwart geſagt wird. Wir glauben, ſagt Jacobi, daß wir einen Körper haben, wir glauben an die Exiſtenz der ſinnlichen Dinge. Allein wenn vom Glauben an das Wahre und Ewige die Rede iſt, davon, daß Gott in dem unmittelbaren Wiſſen, Anſchauen geoffenbart, gegeben ſey, ſo ſind dieß keine ſinnlichen Dinge, ſondern ein in ſich allgemeiner Inhalt, nur Gegenſtände für den denkenden Geiſt. Auch indem die Einzelnheit als Ich, die Perſönlichkeit, in ſofern nicht ein empiriſches Ich, eine beſondere Perſönlichkeit verſtanden wird, vornehmlich indem die Perſönlichkeit Gottes vor dem Bewußtſeyn iſt, ſo iſt von reiner, d. i. der in ſich allgemeinen Perſönlichkeit die Rede; eine ſolche iſt Gedanke und kommt nur dem Denken zu. — Reines Anſchauen ferner iſt nur ganz daſſelbe, was reines Denken iſt. Anſchauen, Glauben drücken zunächſt die beſtimmten Vorſtellungen aus, die wir mit dieſen Worten im gewöhnlichen Bewußtſeyn verbinden; ſo ſind ſie vom Denken freilich verſchieden und dieſer Unterſchied iſt ungefähr jedem verſtändlich. Aber nun ſollen auch Glauben und Anſchauen in höherem Sinn, ſie ſollen als Glauben an Gott, als intellektuelles Anſchauen Gottes, genommen werden, d. h. es ſoll gerade von dem abſtrahirt werden, was den Unterſchied von Anſchauen, Glauben und vom Denken ausmacht. Es iſt nicht zu ſagen, wie Glauben und Anſchauen in dieſe höhere Region verſetzt noch vom Denken verſchieden ſeyen. Man meint mit ſolchen leer gewordenen Unterſchieden ſehr Wichtiges geſagt und behauptet zu haben

und Beſtimmungen zu beſtreiten, welche mit den behaupteten dieſelben ſind. — Der Ausdruck Glauben jedoch führt den beſondern Vortheil mit ſich, daß er an den chriſtlich-religiöſen Glauben erinnert, dieſen einzuſchließen oder gar leicht daſſelbe zu ſeyn ſcheint, ſo daß dieſes gläubige Philoſophiren weſentlich fromm und chriſtlich-fromm ausſieht und auf den Grund dieſer Frömmigkeit hin ſich die Freiheit giebt, um ſo mehr mit Prätenſion und Autorität ſeine beliebigen Verſicherungen zu machen. Man muß ſich aber vom Scheine nicht über das, was ſich durch die bloße Gleichheit der Worte einſchleichen kann, täuſchen laſſen, und den Unterſchied wohl feſthalten. Der chriſtliche Glaube ſchließt eine Autorität der Kirche in ſich, der Glaube aber jenes philoſophirenden Standpunktes iſt vielmehr nur die Autorität der eignen ſubjektiven Offenbarung. Ferner iſt jener chriſtliche Glaube ein objektiver, in ſich reicher Inhalt, ein Syſtem der Lehre und der Erkenntniß; der Inhalt dieſes Glaubens aber iſt ſo unbeſtimmt in ſich, daß er jenen Inhalt zwar wohl auch etwa zuläßt, aber eben ſo ſehr auch den Glauben, daß der Dalailama, der Stier, der Affe u. ſ. f. Gott iſt, in ſich begreift, und daß er für ſich ſich auf den Gott überhaupt, das höchſte Weſen, einſchränkt. Der Glaube ſelbſt in jenem philoſophiſch-ſeynſollenden Sinne iſt nichts als das trockne Abſtraktum des unmittelbaren Wiſſens, eine ganz formelle Beſtimmung, die nicht mit der geiſtigen Fülle des chriſtlichen Glaubens, weder nach der Seite des gläubigen Herzens und des ihm inwohnenden heiligen Geiſtes, noch nach der Seite der inhaltsvollen Lehre, zu verwechſeln noch für dieſe Fülle zu nehmen iſt.

Mit dem, was hier Glauben und unmittelbares Wiſſen heißt, iſt übrigens ganz daſſelbe, was ſonſt Eingebung, Offenbarung des Herzens, ein von Natur in den Menſchen eingepflanzter Inhalt, ferner insbeſondere auch geſunder Menſchenverſtand, common sense, Gemeinſinn, genannt worden iſt.

Alle diese Formen machen auf die gleiche Weise die Unmittelbarkeit, wie sich ein Inhalt im Bewußtseyn findet, eine Thatsache in diesem ist, zum Princip.

§. 64.

Das, was dieses unmittelbare Wissen weiß, ist, daß das Unendliche, Ewige, Gott, das in unserer Vorstellung ist, auch ist, — daß im Bewußtseyn mit dieser Vorstellung unmittelbar und unzertrennlich die Gewißheit ihres Seyns verbunden ist.

Es kann der Philosophie am wenigsten in Sinn kommen, diesen Sätzen des unmittelbaren Wissens widersprechen zu wollen; sie könnte sich vielmehr Glück wünschen, daß diese ihre alten Sätze, welche sogar ihren ganzen allgemeinen Inhalt ausdrücken, auf solche freilich unphilosophische Weise gewissermaßen ebenfalls zu allgemeinen Vorurtheilen der Zeit geworden sind. Vielmehr kann man sich nur darüber wundern, daß man meinen konnte, der Philosophie seyen diese Sätze entgegengesetzt, — die Sätze: daß das, was für wahr gehalten wird, dem Geiste immanent (§. 63.) und daß für den Geist Wahrheit sey (ebendas.). In formeller Rücksicht ist insbesondere der Satz interessant, daß nämlich mit dem Gedanken Gottes sein Seyn, mit der Subjektivität, die der Gedanke zunächst hat, die Objektivität unmittelbar und unzertrennlich verknüpft ist. Ja die Philosophie des unmittelbaren Wissens geht in ihrer Abstraktion so weit, daß nicht nur mit dem Gedanken Gottes allein, sondern auch in der Anschauung mit der Vorstellung meines Körpers und der äußerlichen Dinge die Bestimmung ihrer Existenz ebenso unzertrennlich verbunden sey. — Wenn die Philosophie solche Einheit zu beweisen, d. i. zu zeigen bestrebt ist, daß es in der Natur des Gedankens oder der Subjektivität selbst liege, unzertrennlich von dem Seyn oder der Objektivität zu seyn, so möchte es mit solchen Beweisen eine Bewandtniß haben, welche es wollte, die Philosophie muß auf allen Fall

damit ganz zufrieden ſeyn, daß behauptet und gezeigt wird, daß ihre Sätze auch Thatſachen des Bewußtſeyns ſind, hiemit mit der Erfahrung übereinſtimmen. — Der Unterſchied zwiſchen dem Behaupten des unmittelbaren Wiſſens und zwiſchen der Philoſophie läuft allein darauf hinaus, daß das unmittelbare Wiſſen ſich eine ausſchließende Stellung giebt, oder allein darauf, daß es ſich dem Philoſophiren entgegenſtellt. — Aber auch in der Weiſe der Unmittelbarkeit iſt jener Satz, um den, wie man ſagen kann, ſich das ganze Intereſſe der neuen Philoſophie dreht, ſogleich von deren Urheber ausgeſprochen worden: Cogito, ergo sum. Man muß von der Natur des Schluſſes etwa nicht viel mehr wiſſen, als daß in einem Schluſſe: Ergo, vorkomme, um jenen Satz für einen Schluß anzuſehen; wo wäre der medius terminus? und ein ſolcher gehört doch wohl weſentlicher zum Schluſſe, als das Wort: Ergo. Will man aber, um den Namen zu rechtfertigen, jene Verbindung bei Descartes einen unmittelbaren Schluß nennen, ſo heißt dieſe überflüſſige Form nichts Anderes, als eine durch nichts vermittelte Verknüpfung unterſchiedener Beſtimmungen. Dann aber iſt die Verknüpfung des Seyns mit unſern Vorſtellungen, welche der Satz des unmittelbaren Wiſſens ausdrückt, nicht mehr und nicht weniger ein Schluß. — Aus Herrn Hotho's Diſſertation über die Carteſiſche Philoſophie, die im Jahre 1826 erſchienen iſt, entnehme ich die Citate, in denen auch Descartes ſelbſt ausdrücklich ſich darüber erklärt, daß der Satz: cogito, ergo sum, kein Schluß iſt; die Stellen ſind Respons. ad II. Object. De Methodo IV. Ep. I. 118. Aus erſterer Stelle führe ich die nähern Ausdrücke an; Descartes ſagt zunächſt, daß wir denkende Weſen ſeyen, ſey prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur, und fährt fort: neque cum quis dicit: ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum

deducit. Da Descartes weiß, was zu einem Schlusse gehört, so fügt er hinzu, daß, wenn bei jenem Satz eine Ableitung durch einen Schluß Statt finden sollte, so gehörte hiezu der Obersatz: illud omne, quod cogitat, est sive existit. Dieser letztere Satz sey aber ein solcher, den man erst aus jenem ersten Satze vielmehr ableite.

Die Ausdrücke Descartes über den Satz der Unzertrennlichkeit meiner als Denkenden vom Seyn, daß in der einfachen Anschauung des Bewußtseyns dieser Zusammenhang enthalten und angegeben, daß dieser Zusammenhang schlechthin Erstes, Princip, das Gewisseste und Evidenteste sey, so daß kein Skepticismus so enorm vorgestellt werden könne, um dieß nicht zuzulassen, — sind so sprechend und bestimmt, daß die modernen Sätze Jacobi's und Anderer über diese unmittelbare Verknüpfung nur für überflüssige Wiederholungen gelten können.

§. 65.

Dieser Standpunkt begnügt sich nicht damit, von dem vermittelten Wissen gezeigt zu haben, daß es isolirt genommen für die Wahrheit ungenügend sey, sondern seine Eigenthümlichkeit besteht darin, daß das unmittelbare Wissen nur isolirt genommen, mit Ausschließung der Vermittlung, die Wahrheit zum Inhalte habe. — In solchen Ausschließungen selbst giebt sich sogleich der genannte Standpunkt als ein Zurückfallen in den metaphysischen Verstand kund, in das Entweder — Oder desselben, damit in der That selbst in das Verhältniß der äußerlichen Vermittlung, das auf dem Festhalten an Endlichem, d. i. einseitigen Bestimmungen beruht, über die jene Ansicht fälschlich sich hinausgesetzt zu haben meint. Doch lassen wir diesen Punkt unentwickelt; das ausschließend unmittelbare Wissen wird nur als eine Thatsache behauptet, und hier in der Einleitung ist es nur nach dieser äußerlichen Reflexion aufzunehmen. An sich kommt es auf das Logische des Gegensatzes von Unmit-

telbarkeit und Vermittlung an. Aber jener Standpunkt weist es ab, die Natur der Sache, d. i. den Begriff zu betrachten, denn eine solche Betrachtung führt auf Vermittlung und gar auf Erkenntniß. Die wahrhafte Betrachtung, die des Logischen, hat ihre Stelle innerhalb der Wissenschaft selbst zu finden.

Der ganze zweite Theil der Logik, die Lehre von dem Wesen, ist Abhandlung der wesentlichen sich setzenden Einheit der Unmittelbarkeit und der Vermittlung.

§. 66.

Wir bleiben hiemit dabei stehen, daß das unmittelbare Wissen als Thatsache genommen werden soll. Hiemit aber ist die Betrachtung auf das Feld der Erfahrung, auf ein psychologisches Phänomen geführt. — In dieser Rücksicht ist anzuführen, daß es zu den gemeinsten Erfahrungen gehört, daß Wahrheiten, von welchen man sehr wohl weiß, daß sie Resultat der verwickeltsten höchst vermittelten Betrachtungen sind, sich demjenigen, dem solche Erkenntniß geläufig geworden, unmittelbar in seinem Bewußtseyn präsentiren. Der Mathematiker wie jeder in einer Wissenschaft Unterrichtete hat Auflösungen unmittelbar gegenwärtig, zu denen eine sehr verwickelte Analysis geführt hat; jeder gebildete Mensch hat eine Menge von allgemeinen Gesichtspunkten und Grundsätzen unmitelbar gegenwärtig in seinem Wissen, welche nur aus vielfachem Nachdenken und langer Lebenserfahrung hervorgegangen sind. Die Geläufigkeit, zu der wir es in irgend einer Art von Wissen, auch Kunst, technischer Geschicklichkeit gebracht haben, besteht eben darin, solche Kenntnisse, Arten der Thätigkeit, im vorkommenden Falle unmittelbar in seinem Bewußtseyn, ja selbst in einer nach Außen gehenden Thätigkeit und in seinen Gliedern zu haben. — In allen diesen Fällen schließt die Unmittelbarkeit des Wissens nicht nur die Vermittlung desselben nicht aus, sondern sie sind so verknüpft, daß das unmittelbare Wissen sogar Produkt und Resultat des vermittelten Wissens ist.

Eine eben so triviale Einsicht ist die Verknüpfung von unmittelbarer Existenz mit der Vermittlung derselben; Keime, Eltern sind eine unmittelbare, anfangende Existenz in Ansehung der Kinder u. s. f., welche Erzeugte sind. Aber die Keime, Eltern, so sehr sie als existirend überhaupt unmittelbar sind, sind sie gleichfalls Erzeugte, und die Kinder, u. s. f. der Vermittlung ihrer Existenz unbeschadet, sind nun unmittelbar, denn sie sind. Daß Ich in Berlin bin, diese meine unmittelbare Gegenwart, ist vermittelt durch die gemachte Reise hieher, u. s. f.

§. 67.

Was aber das unmittelbare Wissen von Gott, vom Rechtlichen, vom Sittlichen betrifft, — und hieher fallen auch die sonstigen Bestimmungen von Instinkt, eingepflanzten, angebornen Ideen, Gemeinsinn, von natürlicher Vernunft u. s. f., — welche Form man dieser Ursprünglichkeit gebe, so ist die allgemeine Erfahrung, daß, damit das, was darin enthalten ist, zum Bewußtseyn gebracht werde, wesentlich Erziehung, Entwicklung, (auch zur platonischen Erinnerung) erforderlich sey; — (die christliche Taufe, obgleich ein Sakrament, enthält selbst die fernere Verpflichtung einer christlichen Erziehung) d. i. daß Religion, Sittlichkeit, so sehr sie ein Glauben, unmittelbares Wissen sind, schlechthin bedingt durch die Vermittlung seyen, welche Entwicklung, Erziehung, Bildung heißt.

Bei der Behauptung angeborner Ideen und bei dem Widerspruch gegen dieselbe ist ein ähnlicher Gegensatz ausschließender Bestimmungen herrschend gewesen, als der hier betrachtete, nämlich der Gegensatz von der, wie es ausgedrückt werden kann, wesentlichen unmittelbaren Verknüpfung gewisser allgemeiner Bestimmungen mit der Seele, und von einer andern Verknüpfung, die auf äußerliche Weise geschähe und durch gegebene Gegenstände und Vorstellungen vermittelt wäre. Man machte der Behauptung angeborner

Ideen den empirischen Einwurf, daß alle Menschen diese Ideen haben, z. B. den Satz des Widerspruchs in ihrem Bewußtseyn haben, ihn wissen müßten, als welcher Satz mit andern dergleichen unter die angebornen Ideen gerechnet wurde. Man kann diesen Einwurf einem Mißverstand zuschreiben, in sofern die gemeinten Bestimmungen als angeborne darum nicht auch schon in der *Form* von Ideen, Vorstellungen von Gewußtem seyn sollen. Aber gegen das unmittelbare Wissen ist dieser Einwurf ganz treffend, denn es behauptet ausdrücklich seine Bestimmungen in sofern als sie im Bewußtseyn seyen. — Wenn der Standpunkt des unmittelbaren Wissens etwa zugiebt, daß insbesondere für den religiösen Glauben eine Entwicklung und eine christliche oder religiöse Erziehung *nothwendig* sey, so ist es ein Belieben, dieß bei dem Reden von dem Glauben wieder ignoriren zu wollen, oder es ist die Gedankenlosigkeit nicht zu wissen, daß mit der zugegebenen Nothwendigkeit einer Erziehung eben die Wesentlichkeit der Vermittlung ausgesprochen ist.

Zusatz. Wenn in der platonischen Philosophie gesagt wird, daß wir uns der Ideen *erinnern*, so hat dieß den Sinn, daß die Ideen an sich im Menschen sind und nicht (wie die Sophisten behaupten) als etwas dem Menschen Fremdes von außen an denselben gelangen. Durch diese Auffassung des Erkennens als *Erinnerung* ist jedoch die Entwicklung dessen, was *an sich* im Menschen, nicht ausgeschlossen und diese Entwicklung ist nichts Anderes als Vermittelung. Eben so verhält es sich mit den bei Descartes und den schottischen Philosophen vorkommenden *angebornen Ideen*, welche gleichfalls zunächst nur als *an sich* und in der Weise der Anlage im Menschen vorhanden zu betrachten sind.

§. 68.

In den angeführten Erfahrungen ist sich auf das berufen, was sich als mit dem unmittelbaren Wissen *verbunden* zeigt.

Wenn diese Verbindung etwa zunächst als nur ein äußerlicher empirischer Zusammenhang genommen wird, so erweist er sich für die empirische Betrachtung selbst als wesentlich und unzertrennlich, weil er konstant ist. Aber ferner, wenn nach der Erfahrung dieses unmittelbare Wissen für sich selbst genommen wird, in sofern es Wissen von Gott und vom Göttlichen ist, so wird solches Bewußtseyn allgemein als ein Erheben über das Sinnliche, Endliche, wie über die unmittelbaren Begierden und Neigungen des natürlichen Herzens beschrieben, — ein Erheben, welches in den Glauben an Gott und Göttliches übergeht und in demselben endigt, so daß dieser Glaube ein unmittelbares Wissen und Fürwahrhalten ist, aber nichts desto weniger jenen Gang der Vermittlung zu seiner Voraussetzung und Bedingung hat.

Es ist schon bemerkt worden, daß die sogenannten Beweise vom Daseyn Gottes, welche von dem endlichen Seyn ausgehen, diese Erhebung ausdrücken und keine Erfindungen einer künstelnden Reflexion, sondern die eignen, nothwendigen Vermittlungen des Geistes sind, wenn sie auch in der gewöhnlichen Form jener Beweise nicht ihren vollständigen und richtigen Ausdruck haben.

§. 69.

Der (§. 64.) bezeichnete Uebergang von der subjektiven Idee zum Seyn ist es, welcher für den Standpunkt des unmittelbaren Wissens das Hauptinteresse ausmacht, und wesentlich als ein ursprünglicher, vermittlungsloser Zusammenhang behauptet wird. Ganz ohne Rücksicht auf empirisch-scheinende Verbindungen genommen, zeigt gerade dieser Mittelpunkt in ihm selbst die Vermittlung, und zwar in ihrer Bestimmung, wie sie wahrhaft ist, nicht als eine Vermittlung mit und durch ein Aeußerliches, sondern als sich in sich selbst beschließend.

§. 70.

Die Behauptung dieses Standpunkts ist nämlich, daß weder die Idee als ein bloß subjektiver Gedanke, noch bloß ein Seyn für sich das Wahre ist; — das Seyn nur für sich, ein Seyn nicht der Idee, ist das sinnliche endliche Seyn der Welt. Damit wird also unmittelbar behauptet, daß die Idee nur vermittelst des Seyns, und umgekehrt das Seyn nur vermittelst der Idee, das Wahre ist. Der Satz des unmittelbaren Wissens will mit Recht nicht die unbestimmte leere Unmittelbarkeit, das abstrakte Seyn oder reine Einheit für sich, sondern die Einheit der Idee mit dem Seyn. Es ist aber Gedankenlosigkeit nicht zu sehen, daß die Einheit unterschiedener Bestimmungen, nicht bloß rein unmittelbare, d. i. ganz unbestimmte und leere Einheit, sondern daß eben darin gesetzt ist, daß die eine der Bestimmungen nur durch die andere vermittelt, Wahrheit hat — oder wenn man will jede nur durch die andere mit der Wahrheit vermittelt ist. — Daß die Bestimmung der Vermittlung in jener Unmittelbarkeit selbst enthalten ist, ist hiemit als Faktum aufgezeigt, gegen welches der Verstand, dem eigenen Grundsatze des unmittelbaren Wissens gemäß, nichts einzuwenden haben darf. Es ist nur gewöhnlicher abstrakter Verstand, der die Bestimmungen von Unmittelbarkeit und von Vermittlung, jede für sich, als absolut nimmt, und an ihnen etwas Festes von Unterscheidung zu haben meint; so erzeugt er sich die unüberwindliche Schwierigkeit, sie zu vereinigen; — eine Schwierigkeit, welche eben so sehr, wie gezeigt, im Faktum nicht vorhanden ist als sie im spekulativen Begriffe verschwindet.

§. 71.

Die Einseitigkeit dieses Standpunkts bringt Bestimmungen und Folgen mit sich, deren Hauptzüge nach der geschehenen Erörterung der Grundlage noch bemerklich zu machen sind. Vors erste, weil nicht die Natur des Inhalts, sondern das Faktum des Bewußtseyns als das Kriterium der Wahrheit auf-

gestellt wird, so ist das subjektive Wissen, und die Versicherung, daß Ich in meinem Bewußtseyn einen gewissen Inhalt vorfinde, die Grundlage dessen, was als wahr ausgegeben wird. Was ich in meinem Bewußtseyn vorfinde, wird dabei dazu gesteigert, in dem Bewußtseyn Aller sich vorzufinden und für die Natur des Bewußtseyns selbst ausgegeben.

Vormals wurde unter den sogenannten Beweisen vom Daseyn Gottes der Consensus gentium aufgeführt, auf den sich auch schon Cicero beruft. Der Consensus gentium ist eine bedeutende Autorität, und der Uebergang davon, daß ein Inhalt sich in dem Bewußtseyn Aller finde, dazu, daß er in der Natur des Bewußtseyns selbst liege und ihm nothwendig sey, liegt nahe bei der Hand. Es lag in dieser Kategorie allgemeiner Uebereinstimmung das wesentliche, dem ungebildetsten Menschensinne nicht entgehende Bewußtseyn, daß das Bewußtseyn des Einzelnen zugleich ein Besonderes, Zufälliges ist. Wenn die Natur dieses Bewußtseyns nicht selbst untersucht, d. i. das Besondere, Zufällige desselben nicht abgesondert wird, als durch welche mühsame Operation des Nachdenkens das an- und für-sich Allgemeine desselben allein herausgefunden werden kann, so kann nur die Uebereinstimmung Aller über einen Inhalt ein respektables Vorurtheil begründen, daß derselbe zur Natur des Bewußtseyns selbst gehöre. Für das Bedürfniß des Denkens, das, was sich als allgemein vorhanden zeigt, als nothwendig zu wissen, ist der Consensus gentium allerdings nicht genügend, aber auch innerhalb der Annahme, daß jene Allgemeinheit des Faktums ein befriedigender Beweis wäre, ist er um der Erfahrung willen, daß es Individuen und Völker gebe, bei denen sich der Glaube an Gott nicht vorfinde, als ein Beweis dieses Glaubens aufgegeben worden *). Kürzer und bequemer aber giebt

*) Um in der Erfahrung den Atheismus und den Glauben an Gott mehr oder weniger ausgebreitet zu finden, kommt es darauf an, ob man

es nichts, als die bloße Verſicherung zu machen zu haben, daß Ich einen Inhalt in meinem Bewußtſeyn mit der Gewißheit ſeiner Wahrheit finde, und daß daher dieſe Gewißheit nicht mir als beſonderem Subjekte, ſondern der Natur des Geiſtes ſelbſt angehöre.

§. 72.

Daraus, daß das unmittelbare Wiſſen das Kriterium der Wahrheit ſeyn ſoll, folgt fürs zweite, daß aller Aberglaube und Götzendienſt für Wahrheit erklärt wird, und daß der unrechtlichſte und unſittlichſte Inhalt des Willens gerechtfertigt

---

mit der Beſtimmung von einem Gott überhaupt zufrieden iſt, oder ob eine beſtimmtere Erkenntniß deſſelben gefodert wird. Von den chineſiſchen und indiſchen u. ſ. f. Götzen wenigſtens nicht, eben ſo wenig von den afrikaniſchen Fetiſchen, auch von den griechiſchen Göttern ſelbſt wird in der chriſtlichen Welt nicht zugegeben werden, daß ſolche Götzen Gott ſind; wer an ſolche glaubt, glaubt daher nicht an Gott. Wird dagegen die Betrachtung gemacht, daß in ſolchem Glauben an Götzen doch an ſich der Glaube an Gott überhaupt, wie im beſondern Individuum die Gattung liege, ſo gilt der Götzendienſt auch für einen Glauben, nicht nur an einen Götzen, ſondern an Gott. Umgekehrt haben die Athenienſer die Dichter und Philoſophen, welche den Zeus u. ſ. f. nur für Wolken u. ſ. f. hielten und etwa nur einen Gott überhaupt behaupteten, als Atheiſten behandelt. — Es kommt nicht darauf an, was an ſich in einem Gegenſtande enthalten ſey, ſondern was davon für das Bewußtſeyn heraus iſt. Jede, die gemeinſte ſinnliche Anſchauung des Menſchen wäre, wenn man die Verwechslung dieſer Beſtimmungen gelten läßt, Religion, weil allerdings an ſich in jeder ſolchen Anſchauung, in jedem Geiſtigen, das Princip enthalten iſt, welches entwickelt und gereinigt ſich zur Religion ſteigert. Ein Anderes aber iſt der Religion fähig zu ſeyn, (und jenes Anſich drückt die Fähigkeit und Möglichkeit aus) ein Anderes, Religion zu haben. — So haben in neuern Zeiten wieder Reiſende, (z. B. die Capitäne Roß und Parry) Völkerſchaften (Eskimaux) gefunden, denen ſie alle Religion abſprachen, ſogar ſo etwas von Religion, was man noch in afrikaniſchen Zauberern (den Goëten Herodots) finden möchte. Nach einer ganz andern Seite hin ſagt ein Engländer, der die erſten Monate des letztverfloſſenen Jubeljahrs in Rom zubrachte, in ſeiner Reiſebeſchreibung von den heutigen Römern, daß das gemeine Volk bigott, daß aber die, die leſen und ſchreiben können, ſämmtlich Atheiſten ſeyen. — Der Vorwurf des Atheismus iſt übrigens in neueren Zeiten wohl vornehmlich darum ſeltener geworden, weil der Gehalt und die Foderung über Religion ſich auf ein minimum reducirt hat (ſ. §. 73.).

ist. Dem Indier gilt nicht aus sogenanntem vermittelten Wissen, aus Räsonnements und Schlüssen, die Kuh, der Affe oder der Brahmin, der Lama als Gott, sondern er glaubt daran. Die natürlichen Begierden und Neigungen aber legen von selbst ihre Interessen ins Bewußtseyn, die unmoralischen Zwecke finden sich ganz unmittelbar in demselben; der gute oder böse Charakter drückte das bestimmte Seyn des Willens aus, welches in den Interessen und Zwecken gewußt, und zwar am unmittelbarsten gewußt wäre.

§. 73.

Endlich soll das unmittelbare Wissen von Gott sich nur darauf erstrecken, daß Gott ist, nicht was Gott ist; denn das letztere würde eine Erkenntniß seyn und auf vermitteltes Wissen führen. Damit ist Gott als Gegenstand der Religion ausdrücklich auf den Gott überhaupt, auf das unbestimmte Uebersinnliche beschränkt, und die Religion ist in ihrem Inhalte auf ihr minimum reducirt.

Wenn es wirklich nöthig wäre, nur so viel zu bewirken, daß der Glaube, es seye ein Gott, noch erhalten werde, oder gar, daß solcher Glaube zu Stande komme, so wäre sich nur über die Armuth der Zeit zu verwundern, welche das Dürftigste des religiösen Wissens für einen Gewinn halten läßt, und dahin gekommen ist, in ihrer Kirche zu dem Altar zurückzukehren, der sich längst in Athen befand, welcher dem unbekannten Gotte! gewidmet war.

§. 74.

Noch ist die allgemeine Natur der Form der Unmittelbarkeit kurz anzugeben. Es ist nämlich die Form selbst, welche, weil sie einseitig ist, ihren Inhalt selbst einseitig und damit endlich macht. Dem Allgemeinen giebt sich die Einseitigkeit einer Abstraktion, so daß Gott zum bestimmungslosen Wesen wird; Geist aber kann Gott nur heißen, in sofern er als sich in sich selbst mit sich vermittelnd gewußt wird.

Nur ſo iſt er konkret, lebendig und Geiſt; das Wiſſen von Gott als Geiſt enthält eben damit Vermittlung in ſich. — Dem Beſondern giebt die Form der Unmittelbarkeit die Beſtimmung, zu ſeyn, ſich auf ſich zu beziehen. Das Beſondere iſt aber eben dieß, ſich auf Anderes außer ihm zu beziehen; durch jene Form wird das Endliche als abſolut geſetzt. Da ſie als ganz abſtrakt gegen jeden Inhalt gleichgültig und eben damit jeden Inhalts empfänglich iſt, ſo kann ſie abgöttiſchen und unmoraliſchen eben ſo gut ſanktioniren als den entgegengeſetzten Inhalt. Nur dieſe Einſicht in denſelben, daß er nicht ſelbſtſtändig, ſondern durch ein Anderes vermittelt iſt, ſetzt ihn auf ſeine Endlichkeit und Unwahrheit herab. Solche Einſicht, weil der Inhalt die Vermittlung mit ſich führt, iſt ein Wiſſen, welches Vermittlung enthält. Für das Wahre kann nur ein Inhalt erkannt werden, in ſofern er nicht mit einem Andern vermittelt, nicht endlich iſt, alſo ſich mit ſich ſelbſt vermittelt, und ſo in Eins Vermittlung und unmittelbare Beziehung auf ſich ſelbſt iſt. — Jener Verſtand, der ſich von dem endlichen Wiſſen, der Verſtandes-Identität der Metaphyſik und der Aufklärung, losgemacht zu haben meint, macht ſelbſt unmittelbar wieder dieſe Unmittelbarkeit, d. i. die abſtrakte Beziehung-auf-ſich, die abſtrakte Identität zum Princip und Kriterium der Wahrheit. Abſtraktes Denken (die Form der reflektirenden Metaphyſik) und abſtraktes Anſchauen (die Form des unmittelbaren Wiſſens) ſind ein und daſſelbe.

Zuſatz. Indem die Form der Unmittelbarkeit als der Form der Vermittelung entgegengeſetzt feſtgehalten wird, ſo iſt dieſelbe hiermit einſeitig und dieſe Einſeitigkeit theilt ſich jedem Inhalt mit, welcher nur auf dieſe Form zurückgeführt wird. Die Unmittelbarkeit iſt überhaupt abſtrakte Beziehung auf ſich und ſomit zugleich abſtrakte Identität, abſtrakte Allgemeinheit. Wenn dann das an und für ſich Allgemeine nur in der Form

der Unmittelbarkeit genommen wird, so ist dasselbe nur das abstrakt Allgemeine und Gott erhält von diesem Standpunkt aus die Bedeutung des schlechthin bestimmungslosen Wesens. Spricht man dann noch von Gott als Geist, so ist dieß nur ein leeres Wort, denn der Geist ist als Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn jedenfalls Unterscheidung seiner von sich selbst und von einem Anderen und hiermit sogleich Vermittelung.

§. 75

Die Beurtheilung dieser dritten Stellung, die dem Denken zur Wahrheit gegeben wird, hat nur auf eine Weise vorgenommen werden können, welche dieser Standpunkt unmittelbar in ihm selbst angiebt und zugesteht. Es ist hiemit als faktisch falsch aufgezeigt worden, daß es ein unmittelbares Wissen gebe, ein Wissen welches ohne Vermittlung es sey mit Anderem oder in ihm selbst mit sich sey. Gleichfalls ist es für faktische Unwahrheit erklärt worden, daß das Denken nur an durch Anderes vermittelten Bestimmungen, — endlichen und bedingten — fortgehe, und daß sich nicht ebenso in der Vermittlung diese Vermittlung selbst aufhebe. Von dem Faktum aber solchen Erkenneus, das weder in einseitiger Unmittelbarkeit noch in einseitiger Vermittlung fortgeht, ist die Logik selbst und die ganze Philosophie das Beispiel.

§. 76.

In Beziehung auf den Ausgangspunkt, die oben sogenannte unbefangene Metaphysik, das Princip des unmittelbaren Wissens betrachtet, so ergiebt sich aus der Vergleichung, daß dasselbe zu jenem Anfang, den diese Metaphysik in der neuern Zeit als cartesische Philosophie genommen hat, zurückgekehrt ist. In beiden ist behauptet:

1) Die einfache Untrennbarkeit des Denkens und Seyns des Denkenden, — Cogito ergo sum, ist ganz dasselbe, daß mir im Bewußtseyn das Seyn, Realität, Existenz des Ich unmittelbar geoffenbaret sey; (Cartesius erklärt zugleich ausdrücklich

Princ. phil. I. 9, daß er unter Denken das Bewußtſeyn überhaupt als ſolches verſtehe,) und daß jene Untrennbarkeit die ſchlechthin erſte (nicht vermittelte, bewieſene,) und gewiſſeſte Erkenntniß ſey.

2) Eben ſo die Unzertrennlichkeit der Vorſtellung von Gott und ſeiner Exiſtenz, ſo daß dieſe in der Vorſtellung Gottes ſelbſt enthalten iſt, jene Vorſtellung ſchlechthin nicht ohne die Beſtimmung der Exiſtenz, dieſe ſomit eine nothwendige und ewige iſt *).

3) Was das gleichfalls unmittelbare Bewußtſeyn von der Exiſtenz äußerer Dinge betrifft, ſo heißt daſſelbe nichts Anderes als das ſinnliche Bewußtſeyn; daß wir ein ſolches haben iſt die geringſte der Erkenntniſſe; es hat allein Intereſſe zu wiſſen, daß dieß unmittelbare Wiſſen von dem Seyn der äußerlichen Dinge Täuſchung und Irrthum, und in dem Sinnlichen als ſolchem keine Wahrheit iſt, das Seyn dieſer äußerlichen Dinge vielmehr ein zufälliges, vorübergehendes, ein Schein

*) Cart. Princ. phil. I. 15. magis hoc (ens summe perfectum existere) credet, si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat; — intelliget, illam ideam exhibere veram et immutabilem naturam, quaeque non potest non existere, cum necessaria existentia in ea contineatur. Eine darauf folgende Wendung, die wie eine Vermittlung und Beweis lautet, thut dieſer erſten Grundlage keinen Eintrag. — Bei Spinoza iſt es ganz daſſelbe, daß Gottes Weſen, d. i. die abſtrakte Vorſtellung, die Exiſtenz in ſich ſchließe. Die erſte Definition Spinoza's iſt die von Causa sui, daß ſie ein ſolches ſey, cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens; — die Untrennbarkeit des Begriffs vom Seyn iſt die Grundbeſtimmung und Vorausſetzung. Aber welcher Begriff iſt es, dem dieſe Untrennbarkeit vom Seyn zukommt? nicht der von endlichen Dingen, denn dieſe ſind eben ſolche, deren Exiſtenz eine zufällige und erſchaffene iſt. — Daß bei Spinoza die 11te Propoſition: daß Gott nothwendig exiſtire, mit einem Beweiſe folgt, ebenſo die 20ſte: daß Gottes Exiſtenz und ſein Weſen ein und daſſelbe ſind, — iſt ein überflüſſiger Formalismus des Beweiſens. Gott iſt die (und zwar einzige) Subſtanz, die Subſtanz aber iſt Causa sui, alſo exiſtirt Gott nothwendig — heißt nichts Anderes, als daß Gott dieß iſt, deſſen Begriff und Seyn unzertrennlich iſt.

ist, — daß sie wesentlich dieß sind, nur eine Existenz zu haben, die von ihrem Begriff, Wesen trennbar ist.

§. 77.

Unterschieden sind aber beide Standpunkte:

1) Die kartesische Philosophie geht von diesen unbewiesenen und für unbeweisbar angenommenen Voraussetzungen fort zu weiterer entwickelter Erkenntniß, und hat auf diese Weise den Wissenschaften der neuen Zeit den Ursprung gegeben. Der moderne Standpunkt dagegen ist zu dem für sich wichtigen Resultate gekommen (§. 62.), daß das Erkennen, welches an endlichen Vermittlungen fortgehe, nur Endliches erkenne und keine Wahrheit enthalte; und verlangt an das Bewußtseyn von Gott, daß es bei jenem und zwar ganz abstraktem Glauben stehen bleibe*).

2) Der moderne Standpunkt ändert dabei einerseits nichts an der von Karteſius eingeleiteten Methode des gewöhnlichen wissenschaftlichen Erkennens, und führt die daraus entsprungenen Wissenschaften des Empirischen und Endlichen ganz auf dieselbe Weise fort, — andererseits aber verwirft dieser Standpunkt diese Methode, und damit, weil er keine andere kennt, alle Methoden für das Wissen von dem, was seinem Gehalte nach unendlich ist; er überläßt sich darum der wilden Willkür der Einbildungen und Versicherungen, einem Moralitäts-Eigendünkel und Hochmuth des Empfindens, oder einem maaßlosen Gutdünken und Räsonnement, welches sich am stärksten gegen Philosophie und Philosopheme erklärt. Die Philosophie gestattet nämlich nicht ein bloßes Versichern, noch Einbilden, noch beliebiges Hin- und Herdenken des Räsonnements.

§. 78.

Der Gegensatz von einer selbstständigen Unmittelbarkeit

*) Anselmus sagt dagegen: Negligentiae mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere (Tractat. cur Deus homo). — Anselm hat dabei an dem konkreten Inhalte der christlichen Lehre eine ganz andere schwere Aufgabe für das Erkennen, als das, was jener moderne Glaube enthält.

des Inhalts oder Wissens und einer dagegen eben so selbstständigen Vermittlung, die mit jener unvereinbar sey, ist zunächst deswegen bei Seite zu setzen, weil er eine bloße Voraussetzung und beliebige Versicherung ist. Eben so sind alle andere Voraussetzungen oder Vorurtheile bei dem Eintritt in die Wissenschaft aufzugeben, sie mögen aus der Vorstellung oder dem Denken genommen seyn; denn es ist die Wissenschaft, in welcher alle dergleichen Bestimmungen erst untersucht, und was an ihnen und ihren Gegensätzen sey, erkannt werden soll.

Der Skepticismus, als eine durch alle Formen des Erkennens durchgeführte, negative Wissenschaft, würde sich als eine Einleitung darbieten, worin die Nichtigkeit solcher Voraussetzungen dargethan würde. Aber er würde nicht nur ein unerfreulicher, sondern auch darum ein überflüssiger Weg seyn, weil das Dialektische selbst ein wesentliches Moment der affirmativen Wissenschaft ist, wie sogleich bemerkt werden wird. Uebrigens hätte er die endlichen Formen auch nur empirisch und unwissenschaftlich zu finden und als gegeben aufzunehmen. Die Forderung eines solchen vollbrachten Skepticismus ist dieselbe mit der, daß der Wissenschaft das Zweifeln an Allem, d. i. die gänzliche Voraussetzungslosigkeit an Allem vorangehen solle. Sie ist eigentlich in dem Entschluß, rein denken zu wollen, durch die Freiheit vollbracht, welche von Allem abstrahirt und ihre reine Abstraktion, die Einfachheit des Denkens, erfaßt.

Näherer Begriff und Eintheilung der Logik.

§. 79.

Das Logische hat der Form nach drei Seiten: α) die abstrakte oder verständige, β) die dialektische oder negativ-vernünftige, γ) die spekulative oder positiv-vernünftige.

Diese drei Seiten machen nicht drei Theile der Logik

aus, sondern sind Momente jedes Logisch-Reellen, das ist jedes Begriffes oder jedes Wahren überhaupt. Sie können sämmtlich unter das erste Moment, das Verständige, gesetzt, und dadurch abgesondert auseinander gehalten werden, aber so werden sie nicht in Wahrheit betrachtet. — Die Angabe, die hier von den Bestimmungen des Logischen gemacht ist, so wie die Eintheilung, ist hier ebenfalls nur anticipirt und historisch.

§. 80.

α) Das Denken als Verstand bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seyend.

Zusatz. Wenn vom Denken überhaupt, oder näher vom Begreifen die Rede ist, so pflegt man häufig dabei bloß die Thätigkeit des Verstandes vor Augen zu haben. Nun ist zwar allerdings das Denken zunächst verständiges Denken, allein dasselbe bleibt dabei nicht stehen und der Begriff ist nicht bloße Verstandesbestimmung. — Die Thätigkeit des Verstandes besteht überhaupt darin, ihrem Inhalt die Form der Allgemeinheit zu ertheilen, und zwar ist das durch den Verstand gesetzte Allgemeine ein abstrakt Allgemeines, welches als solches dem Besondern gegenüber festgehalten, dadurch aber auch zugleich selbst wieder als Besonderes bestimmt wird. Indem der Verstand sich zu seinen Gegenständen trennend und abstrahirend verhält, so ist derselbe hiermit das Gegentheil von der unmittelbaren Anschauung und Empfindung, die es als solche durchweg mit Konkretem zu thun hat und dabei stehen bleibt.

Auf diesen Gegensatz des Verstandes und der Empfindung beziehen sich jene so oft wiederholten Vorwürfe, welche dem Denken überhaupt gemacht zu werden pflegen, und welche darauf hinaus gehen, daß das Denken hart und einseitig sey und daß dasselbe in seiner Konsequenz zu verderblichen und zerstörenden

Reſultaten führe. Auf ſolche Vorwürfe, in ſofern dieſelben ihrem Inhalt nach berechtigt ſind, iſt zunächſt zu erwidern, daß dadurch nicht das Denken überhaupt, und näher das vernünftige, ſondern nur das verſtändige Denken getroffen wird. Das Weitere iſt dann aber, daß vor allen Dingen auch dem bloß verſtändigen Denken ſein Recht und ſein Verdienſt zugeſtanden werden muß, welches überhaupt darin beſteht, daß ſowohl auf dem theoretiſchen als auch auf dem praktiſchen Gebiet es ohne Verſtand zu keiner Feſtigkeit und Beſtimmtheit kommt. Was hierbei zunächſt das Erkennen anbetrifft, ſo beginnt daſſelbe damit, die vorhandenen Gegenſtände in ihren beſtimmten Unterſchieden aufzufaſſen, und es werden ſo z. B. bei Betrachtung der Natur Stoffe, Kräfte, Gattungen u. ſ. w. unterſchieden und in dieſer ihrer Iſolirung für ſich fixirt. Das Denken verfährt hierbei als Verſtand, und das Princip deſſelben iſt die Identität, die einfache Beziehung auf ſich. Dieſe Identität iſt es dann auch, durch welche im Erkennen zunächſt der Fortgang von der einen Beſtimmung zur andern bedingt wird. So iſt namentlich in der Mathematik die Größe die Beſtimmung, an welcher mit Hinweglaſſung aller andern fortgegangen wird. Man vergleicht demgemäß in der Geometrie Figuren miteinander, indem man das Identiſche daran hervorhebt. Auch in andern Gebieten des Erkennens, ſo z. B. in der Jurisprudenz, geht man zunächſt an der Identität fort. Indem hier aus der einen Beſtimmung auf eine andere Beſtimmung geſchloſſen wird, ſo iſt dieß Schließen nichts Anderes als ein Fortgang nach dem Princip der Identität. — Wie im Theoretiſchen, ſo iſt auch im Praktiſchen der Verſtand nicht zu entbehren. Zum Handeln gehört weſentlich Charakter und ein Menſch von Charakter iſt ein verſtändiger Menſch, der als ſolcher beſtimmte Zwecke vor Augen hat und dieſe mit Feſtigkeit verfolgt. Wer etwas Großes will, der muß ſich, wie Goethe ſagt, zu beſchränken wiſſen. Wer dagegen Alles will, der will in der That nichts, und bringt es zu nichts. Es giebt eine

Digitized by Google

Menge intereſſanter Dinge in der Welt; ſpaniſche Poeſie, Chemie, Politik, Muſik, das iſt Alles ſehr intereſſant und man kann es keinem übel nehmen, der ſich dafür intereſſirt; um aber als ein Individuum in einer beſtimmten Lage etwas zu Stande zu bringen, muß man ſich an etwas Beſtimmtes halten und ſeine Kraft nicht nach vielen Seiten hin zerſplittern. Eben ſo iſt es bei jedem Beruf darum zu thun, daß derſelbe mit Verſtand verfolgt wird. So hat z. B. der Richter ſich an das Geſetz zu halten, demſelben gemäß ſein Urtheil zu fällen, und ſich nicht durch dieſes und jenes abhalten, keine Entſchuldigungen gelten zu laſſen, ohne rechts und links zu blicken. — Weiter iſt nun überhaupt der Verſtand ein weſentliches Moment der Bildung. Ein gebildeter Menſch begnügt ſich nicht mit Nebuloſem und Unbeſtimmtem, ſondern faßt die Gegenſtände in ihrer feſten Beſtimmtheit, wohingegen der Ungebildete unſicher hin und herſchwankt, und es oft viele Mühe koſtet, ſich mit einem ſolchen über das, wovon die Rede iſt, zu verſtändigen und ihn dazu zu bringen, den beſtimmten Punkt, um den es ſich handelt, unverrückt im Auge zu behalten. —

Während nun ferner, früherer Erörterung zufolge, das Logiſche überhaupt nicht bloß in dem Sinn einer ſubjektiven Thätigkeit, ſondern vielmehr als das ſchlechthin Allgemeine und hiermit zugleich Objektive aufzufaſſen iſt, ſo findet dieß auch auf den Verſtand, dieſe erſte Form des Logiſchen, ſeine Anwendung. Der Verſtand iſt hiernach als demjenigen entſprechend zu betrachten, was man die Güte Gottes nennt, in ſofern darunter dieß verſtanden wird, daß die endlichen Dinge ſind, daß ſie ein Beſtehen haben. So erkennt man z. B. in der Natur die Güte Gottes darin, daß die verſchiedenen Klaſſen und Gattungen, ſowohl der Thiere als auch der Pflanzen mit Allem verſehen ſind, deſſen ſie bedürfen, um ſich zu erhalten und zu gedeihen. Eben ſo verhält es ſich dann auch mit dem Menſchen, mit den Individuen und mit ganzen Völkern, welche gleichfalls das zu ih-

rem Bestand und zu ihrer Entwicklung Erforderliche, Theils als ein unmittelbar Vorhandenes (wie z. B. Klima, Beschaffenheit und Produkte des Landes u. s. w.) vorfinden, Theils als Anlage, Talent u. s. w. besitzen. In solcher Weise aufgefaßt, zeigt sich nun überhaupt der Verstand in allen Gebieten der gegenständlichen Welt, und es gehört wesentlich zur Vollkommenheit eines Gegenstandes, daß in demselben das Princip des Verstandes zu seinem Recht kommt. So ist z. B. der Staat unvollkommen, wenn es in demselben noch nicht zu einer bestimmten Unterscheidung der Stände und Berufe gekommen ist, und wenn die dem Begriffe nach verschiedenen politischen und obrigkeitlichen Funktionen noch nicht in derselben Weise zu besondern Organen herausgebildet sind, wie z. B. in dem entwickelten animalischen Organismus dieß mit den verschiedenen Funktionen der Empfindung, der Bewegung, der Verdauung u. s. w. der Fall ist. — Aus der bisherigen Erörterung ist nun ferner zu entnehmen, daß auch in solchen Gebieten und Sphären der Bethätigung, die nach der gewöhnlichen Vorstellung dem Verstand am fernsten zu liegen scheinen, dieser gleichwohl nicht fehlen darf, und daß in dem Maaße, als dieß der Fall ist, solches als ein Mangel betrachtet werden muß. Dieß gilt namentlich von der Kunst, von der Religion und von der Philosophie. So zeigt sich z. B. in der Kunst der Verstand darin, daß die dem Begriff nach verschiedenen Formen des Schönen auch in diesem ihrem Unterschied festgehalten und zur Darstellung gebracht werden. — Dasselbe gilt dann auch von den einzelnen Kunstwerken. Es gehört demgemäß zur Schönheit und Vollendung einer dramatischen Dichtung, daß die Charaktere der verschiedenen Personen in ihrer Reinheit und Bestimmtheit durchgeführt, und eben so, daß die verschiedenen Zwecke und Interessen, um die es sich handelt, klar und entschieden dargelegt werden. — Was hiernächst das religiöse Gebiet anbetrifft, so besteht z. B. (abgesehen von der sonstigen Verschiedenheit des Inhalts und der Auffas-

sung) der Vorzug der griechischen vor der nordischen Mythologie wesentlich auch darin, daß in der erstern die einzelnen Göttergestalten zur plastischen Bestimmtheit herausgebildet sind, während dieselben in der letztern im Nebel trüber Unbestimmtheit durch einander fließen. — Daß endlich auch die Philosophie den Verstand nicht zu entbehren vermag, bedarf nach der bisherigen Erörterung kaum noch einer besondern Erwähnung. Zum Philosophiren gehört vor allen Dingen, daß ein jeder Gedanke in seiner vollen Präcision aufgefaßt wird, und daß man es nicht bei Vagem und Unbestimmtem bewenden läßt. —

Ferner pflegt nun aber auch gesagt zu werden, der Verstand dürfe nicht zu weit gehen, und darin liegt das Richtige, daß das Verständige allerdings nicht ein Letztes, sondern vielmehr endlich und näher von der Art ist, daß dasselbe auf die Spitze getrieben in sein Entgegengesetztes umschlägt. Es ist die Weise der Jugend, sich in Abstraktionen herumzuwerfen, wohingegen der lebenserfahrene Mensch sich auf das abstrakte Entweder — Oder nicht einläßt, sondern sich an das Konkrete hält.

§. 81.

β) Das dialektische Moment ist das eigene Sich-Aufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Uebergehen in ihre entgegengesetzte.

1) Das Dialektische vom Verstande für sich abgesondert genommen, macht insbesondere in wissenschaftlichen Begriffen aufgezeigt den Skepticismus aus; er enthält die bloße Negation als Resultat des Dialektischen. 2) Die Dialektik wird gewöhnlich als eine äußere Kunst betrachtet, welche durch Willkür eine Verwirrung in bestimmten Begriffen und einen bloßen Schein von Widersprüchen in ihnen hervorbringt, so daß nicht diese Bestimmungen, sondern dieser Schein ein Nichtiges und das Verständige dagegen vielmehr das Wahre sey. Oft ist die Dialektik auch weiter nichts, als ein subjektives Schaukelsystem von hin- und herübergehendem Räson-

nement, wo der Gehalt fehlt und die Blöße durch ſolchen Scharfſinn bedeckt wird, der ſolches Raiſonnement erzeugt. — In ihrer eigenthümlichen Beſtimmtheit iſt die Dialektik vielmehr die eigene, wahrhafte Natur der Verſtandesbeſtimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt. Die Reflexion iſt zunächſt das Hinausgehen über die iſolirte Beſtimmtheit und ein Beziehen derſelben, wodurch dieſe in Verhältniß geſetzt, übrigens in ihrem iſolirten Gelten erhalten wird. Die Dialektik dagegen iſt dieß immanente Hinausgehen, worin die Einſeitigkeit und Beſchränktheit der Verſtandesbeſtimmungen ſich als das, was ſie iſt, nämlich als ihre Negation, darſtellt. Alles Endliche iſt dieß, ſich ſelbſt aufzuheben. Das Dialektiſche macht daher die bewegende Seele des wiſſenſchaftlichen Fortgehens aus, und iſt das Princip, wodurch allein immanenter Zuſammenhang und Nothwendigkeit in den Inhalt der Wiſſenſchaft kommt, ſo wie in ihm überhaupt die wahrhafte nicht äußerliche Erhebung über das Endliche liegt.

Zuſatz 1. Das Dialektiſche gehörig aufzufaſſen und zu erkennen, iſt von der höchſten Wichtigkeit. Es iſt daſſelbe überhaupt das Princip aller Bewegung, alles Lebens und aller Bethätigung in der Wirklichkeit. Eben ſo iſt das Dialektiſche auch die Seele alles wahrhaft wiſſenſchaftlichen Erkennens. In unſerm gewöhnlichen Bewußtſeyn erſcheint das Nicht-Stehenbleiben bei den abſtrakten Verſtandesbeſtimmungen als bloße Billigkeit, nach dem Sprichwort: leben und leben laſſen, ſo daß das Eine gilt und auch das Andere. Das Nähere aber iſt, daß das Endliche nicht bloß von außen her beſchränkt wird, ſondern durch ſeine eigne Natur ſich aufhebt und durch ſich ſelbſt in ſein Gegentheil übergeht. So ſagt man z. B., der Menſch iſt ſterblich, und betrachtet dann das Sterben als etwas, das nur in äußern Umſtänden ſeinen Grund hat, nach welcher Betrachtungsweiſe es zwei beſondere Eigenſchaften des Menſchen ſind,

lebendig und auch sterblich zu seyn. Die wahrhafte Auffassung aber ist diese, daß das Leben als solches den Keim des Todes in sich trägt, und daß überhaupt das Endliche sich in sich selbst widerspricht und dadurch sich aufhebt. — Die Dialektik ist nun ferner nicht mit der bloßen Sophistik zu verwechseln, deren Wesen gerade darin besteht, einseitige und abstrakte Bestimmungen in ihrer Isolirung für sich geltend zu machen, je nachdem solches das jedesmalige Interesse des Individuums und seiner besondern Lage mit sich bringt. So ist es z. B. in Beziehung auf das Handeln ein wesentliches Moment, daß ich existire und daß ich die Mittel zur Existenz habe. Wenn ich dann aber diese Seite, dieses Princip meines Wohles für sich heraushebe und die Folge daraus ableite, daß ich stehlen oder daß ich mein Vaterland verrathen darf, so ist dieß eine Sophisterei. — Eben so ist in meinem Handeln meine subjektive Freiheit, in dem Sinn, daß bei dem, was ich thue, ich mit meiner Einsicht und Ueberzeugung bin, ein wesentliches Princip. Räsonnire ich aber aus diesem Princip allein, so ist dieß gleichfalls Sophisterei, und werden damit alle Grundsätze der Sittlichkeit über den Haufen geworfen. — Die Dialektik ist von solchem Thun wesentlich verschieden, denn diese geht gerade darauf aus, die Dinge an und für sich zu betrachten, wobei sich sodann die Endlichkeit der einseitigen Verstandesbestimmungen ergiebt. — Uebrigens ist die Dialektik in der Philosophie nichts Neues. Unter den Alten wird Platon als der Erfinder der Dialektik genannt, und zwar in sofern mit Recht, als in der platonischen Philosophie die Dialektik zuerst in freier wissenschaftlicher und damit zugleich objektiver Form vorkommt. Bei Sokrates hat das Dialektische, in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Charakter seines Philosophirens, noch eine vorherrschend subjektive Gestalt, nämlich die der Ironie. Sokrates richtete seine Dialektik einmal gegen das gewöhnliche Bewußtseyn überhaupt, und sodann insbesondere gegen die Sophisten. Bei seinen Unterredungen pflegte er dann

den Schein anzunehmen, als wolle er ſich näher über die Sache, von welcher die Rede war, unterrichten; er that in dieſer Beziehung allerhand Fragen, und führte ſo die, mit denen er ſich unterredete, auf das Entgegengeſetzte von dem, was ihnen zunächſt als das Richtige erſchienen war. Wenn z. B. die Sophiſten ſich Lehrer nannten, ſo brachte Sokrates durch eine Reihe von Fragen den Sophiſten Protagoras dahin, zugeben zu müſſen, daß alles Lernen bloß Erinnerung ſey. — Platon zeigt dann in ſeinen ſtrenger wiſſenſchaftlichen Dialogen durch die dialektiſche Behandlung überhaupt die Endlichkeit aller feſten Verſtandesbeſtimmungen. So leitet er z. B. im Parmenides vom Einen das Viele ab, und zeigt demungeachtet, wie das Viele nur dieß iſt, ſich als das Eine zu beſtimmen. In ſolcher großen Weiſe hat Platon die Dialektik behandelt. — In der neuern Zeit iſt es vornehmlich Kant geweſen, der die Dialektik wieder in Erinnerung gebracht und dieſelbe aufs Neue in ihre Würde eingeſetzt hat, und zwar durch die bereits (§. 48.) beſprochene Durchführung der ſogenannten Antinomieen der Vernunft, bei denen es ſich keineswegs um ein bloßes Hin- und Hergehen an Gründen und um ein bloß ſubjektives Thun, ſondern vielmehr darum handelt, aufzuzeigen, wie eine jede abſtrakte Verſtandesbeſtimmung, nur ſo genommen, wie ſie ſich ſelbſt giebt, unmittelbar in ihr Entgegengeſetztes umſchlägt. — Wie ſehr nun auch der Verſtand ſich gegen die Dialektik zu ſträuben pflegt, ſo iſt dieſelbe doch gleichwohl keineswegs als bloß für das philoſophiſche Bewußtſeyn vorhanden zu betrachten, ſondern es findet ſich vielmehr dasjenige, um was es ſich hierbei handelt, auch ſchon in allem ſonſtigen Bewußtſeyn und in der allgemeinen Erfahrung. Alles, was uns umgiebt, kann als ein Beiſpiel des Dialektiſchen betrachtet werden. Wir wiſſen, daß alles Endliche, anſtatt ein Feſtes und Letztes zu ſeyn, vielmehr veränderlich und vergänglich iſt, und dieß iſt nichts Anderes, als die Dialektik des Endlichen, wodurch daſſelbe, als an ſich das Andere ſeiner ſelbſt, auch über

das, was es unmittelbar iſt, hinausgetrieben wird und in ſein Entgegengeſetztes umſchlägt. Wenn früher (§. 80.) geſagt wurde, der Verſtand ſey als dasjenige zu betrachten, was in der Vorſtellung von der Güte Gottes enthalten iſt, ſo iſt nunmehr von der Dialektik in demſelben (objektiven) Sinn zu bemerken, daß das Princip derſelben der Vorſtellung von der Macht Gottes entſpricht. Wir ſagen, daß alle Dinge (d. h. alles Endliche als ſolches) zu Gericht gehen, und haben hiermit die Anſchauung der Dialektik, als der allgemeinen unwiderſtehlichen Macht, vor welcher nichts, wie ſicher und feſt daſſelbe ſich auch dünken möge, zu beſtehen vermag. Mit dieſer Beſtimmung iſt dann allerdings die Tiefe des göttlichen Weſens, der Begriff Gottes noch nicht erſchöpft; wohl aber bildet dieſelbe ein weſentliches Moment in allem religiöſen Bewußtſeyn. — Weiter macht ſich nun auch die Dialektik in allen beſondern Gebieten und Geſtaltungen der natürlichen und der geiſtigen Welt geltend. So z. B. in der Bewegung der Himmelskörper. Ein Planet ſteht jetzt an dieſem Ort, iſt aber an ſich, dieß auch an einem andern Ort zu ſeyn, und bringt dieß ſein Andersſeyn zur Exiſtenz dadurch, daß er ſich bewegt. Eben ſo erweiſen ſich die phyſikaliſchen Elemente als dialektiſch und der meteorologiſche Proceß iſt die Erſcheinung ihrer Dialektik. Daſſelbe Princip iſt es, welches die Grundlage aller übrigen Naturproceſſe bildet und wodurch zugleich die Natur über ſich ſelbſt hinausgetrieben wird. Was das Vorkommen der Dialektik in der geiſtigen Welt, und näher auf dem Gebiet des Rechtlichen und Sittlichen anbetrifft, ſo braucht hier nur daran erinnert zu werden, wie, allgemeiner Erfahrung zufolge, das Aeußerſte eines Zuſtandes oder eines Thuns in ſein Entgegengeſetztes umzuſchlagen pflegt, welche Dialektik dann auch vielfältig in Sprüchwörtern ihre Anerkennung findet. So heißt es z. B. summum jus summa injuria, womit ausgeſprochen iſt, daß das abſtrakte Recht auf ſeine Spitze getrieben in Unrecht umſchlägt. Eben ſo iſt es bekannt, wie im Politiſchen die

Extreme der Anarchie und des Despotismus einander gegenseitig herbeizuführen pflegen. Das Bewußtseyn der Dialektik im Gebiet des Sittlichen in seiner individuellen Gestalt finden wir in jenen allbekannten Sprichwörtern: Hochmuth kommt vor dem Fall — Allzuscharf macht schartig u. s. w. — Auch die Empfindung, die leibliche sowohl als die geistige, hat ihre Dialektik. Es ist bekannt, wie die Extreme des Schmerzes und der Freude in einander übergehen; das von Freude erfüllte Herz erleichtert sich in Thränen und die innigste Wehmuth pflegt unter Umständen sich durch Lächeln anzukündigen.

Zusatz 2. Der Skepticismus darf nicht bloß als eine Zweifelslehre betrachtet werden, vielmehr ist derselbe seiner Sache, d. h. der Nichtigkeit alles Endlichen, schlechthin gewiß. Wer nur zweifelt, der steht noch in der Hoffnung, daß sein Zweifel gelöst werden könne, und daß das eine oder das andere Bestimmte, wozwischen er hin und herschwankt, sich als ein Festes und Wahrhaftes ergeben werde. Dahingegen ist der eigentliche Skepticismus die vollkommne Verzweiflung an allem Festen des Verstandes, und die sich daraus ergebende Gesinnung ist die der Unerschütterlichkeit und des Insichberuhens. Dieß ist der hohe, antike Skepticismus, wie wir ihn namentlich beim Sextus Empirikus dargestellt finden und wie derselbe als Komplement zu den dogmatischen Systemen der Stoiker und Epikuräer, in der spätern Römerzeit seine Ausbildung erhalten hat. Mit diesem hohen antiken Skepticismus ist nicht jene bereits früher (§. 39.) erwähnte moderne, Theils der kritischen Philosophie voran, Theils aus dieser hervorgegangene Skepticismus zu verwechseln, welcher bloß darin besteht, die Wahrheit und Gewißheit des Uebersinnlichen zu leugnen, und dagegen das Sinnliche und in der unmittelbaren Empfindung Vorhandene als dasjenige zu bezeichnen, woran wir uns zu halten haben. —

Wenn übrigens der Skepticismus noch heut zu Tage häufig als ein unwiderstehlicher Feind alles positiven Wissens über-

haupt und somit auch der Philosophie, in sofern es bei dieser um positive Erkenntniß zu thun ist, betrachtet wird, so ist dagegen zu bemerken, daß es in der That bloß das endliche, abstrakt verständige Denken ist, welches den Skepticismus zu fürchten hat und demselben nicht zu widerstehen vermag, wohingegen die Philosophie das Skeptische als ein Moment in sich enthält, nämlich als das Dialektische. Die Philosophie bleibt dann aber bei dem bloß negativen Resultat der Dialektik nicht stehen, wie dieß mit dem Skepticismus der Fall ist. Dieser verkennt sein Resultat, indem er dasselbe als bloße, d. h. als abstrakte Negation festhält. Indem die Dialektik zu ihrem Resultat das Negative hat, so ist dieses, eben als Resultat, zugleich das Positive, denn es enthält dasjenige, woraus es resultirt, als aufgehoben in sich, und ist nicht ohne dasselbe. Dieß aber ist die Grundbestimmung der dritten Form des Logischen, nämlich des Spekulativen oder Positiv-Vernünftigen. —

§. 82.

γ) Das Spekulative oder Positiv-Vernünftige faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflösung und in ihrem Uebergehen enthalten ist.

1) Die Dialektik hat ein positives Resultat, weil sie einen bestimmten Inhalt hat, oder weil ihr Resultat wahrhaft nicht das leere, abstrakte Nichts, sondern die Negation von gewissen Bestimmungen ist, welche im Resultate eben deswegen enthalten sind, weil dieß nicht ein unmittelbares Nichts, sondern ein Resultat ist. 2) Dieß Vernünftige ist daher, obwohl ein gedachtes auch abstraktes, zugleich ein Konkretes, weil es nicht einfache, formelle Einheit, sondern Einheit unterschiedener Bestimmungen ist. Mit bloßen Abstraktionen oder formellen Gedanken hat es darum überhaupt die Philosophie ganz und gar nicht zu thun, sondern allein mit konkreten Gedanken. 3) In der

ſpekulativen Logik iſt die bloße Verſtandes-Logik enthalten und kann aus jener ſogleich gemacht werden; es bedarf dazu nichts, als daraus das Dialektiſche und Vernünftige wegzulaſſen; ſo wird ſie zu dem, was die gewöhnliche Logik iſt, eine Hiſtorie von mancherlei zuſammengeſtellten Gedankenbeſtimmungen, die in ihrer Endlichkeit als etwas Unendliches gelten.

Zuſatz. Seinem Inhalt nach iſt das Vernünftige ſo wenig bloß Eigenthum der Philoſophie, daß vielmehr geſagt werden muß, daſſelbe ſey für alle Menſchen vorhanden, auf welcher Stufe der Bildung und der geiſtigen Entwicklung ſie ſich auch befinden mögen, in welchem Sinn man mit Recht den Menſchen von Alters her als ein vernünftiges Weſen bezeichnet hat. Die empiriſch allgemeine Weiſe, vom Vernünftigen zu wiſſen, iſt zunächſt die des Vorurtheils und der Vorausſetzung, und der Charakter des Vernünftigen iſt, früherer Erörterung zufolge (§. 45.), überhaupt der, ein Unbedingtes, und ſomit ſeine Beſtimmtheit in ſich ſelbſt Enthaltendes zu ſeyn. In dieſem Sinn weiß vor allen Dingen der Menſch vom Vernünftigen, in ſofern er von Gott und dieſen als den ſchlechthin durch ſich ſelbſt Beſtimmten weiß. Eben ſo iſt dann ferner das Wiſſen eines Bürgers von ſeinem Vaterland und deſſen Geſetzen in ſofern ein Wiſſen von Vernünftigem, als ihm dieſe als ein Unbedingtes und zugleich als ein Allgemeines gelten, dem er ſich mit ſeinem individuellen Willen zu unterwerfen hat, und in demſelben Sinn iſt ſelbſt ſchon das Wiſſen und Wollen des Kindes vernünftig, indem daſſelbe den Willen ſeiner Eltern weiß und dieſen will.

Weiter iſt nun das Spekulative überhaupt nichts Anderes als das Vernünftige (und zwar das poſitiv Vernünftige), in ſofern daſſelbe gedacht wird. Im gemeinen Leben pflegt der Ausdruck Spekulation in einem ſehr vagen und zugleich untergeordnetem Sinn gebraucht zu werden, ſo z. B. wenn von HeirathS- oder Handelsſpekulationen die Rede iſt, worunter dann

nur so viel verstanden wird, einerseits, daß über das unmittelbar Vorhandene hinausgegangen werden soll, und andererseits, daß dasjenige, was den Inhalt solcher Spekulationen bildet, zunächst nur ein Subjektives ist, jedoch nicht ein solches bleiben, sondern realisirt oder in Objektivität übersetzt werden soll.

Es gilt von diesem gemeinen Sprachgebrauch hinsichtlich der Spekulationen dasselbe, was früher von der Idee bemerkt wurde, worau sich dann noch die weitere Bemerkung schließt, daß vielfältig von Solchen, die sich schon zu den Gebildetern rechnen, von der Spekulation auch ausdrücklich in der Bedeutung eines bloß Subjektiven gesprochen wird, in der Art nämlich, daß es heißt, eine gewisse Auffassung natürlicher oder geistiger Zustände und Verhältnisse möge zwar, bloß spekulativ genommen, sehr schön und richtig seyn, allein die Erfahrung stimme damit nicht überein, und in der Wirklichkeit könne dergleichen nicht zugelassen werden. Dagegen ist dann zu sagen, daß das Spekulative seiner wahren Bedeutung nach weder vorläufig noch auch definitiv ein bloß Subjektives ist, sondern vielmehr ausdrücklich dasjenige, welches jene Gegensätze, bei denen der Verstand stehen bleibt (somit auch den des Subjektiven und Objektiven) als aufgehoben in sich enthält, und eben damit sich als konkret und als Totalität erweist. Ein spekulativer Inhalt kann deshalb auch nicht in einem einseitigen Satz ausgesprochen werden. Sagen wir z. B. das Absolute sey die Einheit des Subjektiven und des Objektiven, so ist dieß zwar richtig, jedoch in sofern einseitig, als hier nur die Einheit ausgesprochen und auf diese der Akcent gelegt wird, während doch in der That das Subjektive und das Objektive nicht nur identisch, sondern auch unterschieden sind. —

Hinsichtlich der Bedeutung des Spekulativen ist hier noch zu erwähnen, daß man darunter dasselbe zu verstehen hat, was früher, zumal in Beziehung auf das religiöse Bewußtseyn und dessen Inhalt, als das Mystische bezeichnet zu werden pflegte.

Wenn heut zu Tage vom Myſtiſchen die Rede iſt, ſo gilt dieß in der Regel als gleichbedeutend mit dem Geheimnißvollen und Unbegreiflichen, und dieß Geheimnißvolle und Unbegreifliche wird dann, je nach Verſchiedenheit der ſonſtigen Bildung und Sinnesweiſe, von den Einen als das Eigentliche und Wahrhafte, von den Andern aber als das dem Aberglauben und der Täuſchung Angehörige betrachtet. Hierüber iſt zunächſt zu bemerken, daß das Myſtiſche allerdings ein Geheimnißvolles iſt, jedoch nur für den Verſtand und zwar einfach um deswillen, weil die abſtrakte Identität das Princip des Verſtandes, das Myſtiſche aber (als gleichbedeutend mit dem Spekulativen) die konkrete Einheit derjenigen Beſtimmungen iſt, welche dem Verſtand nur in ihrer Trennung und Entgegenſetzung für wahr gelten. Wenn dann diejenigen, welche das Myſtiſche als das Wahrhafte anerkennen, es gleichfalls dabei bewenden laſſen, daß daſſelbe ein ſchlechthin Geheimnißvolles ſey, ſo wird damit ihrerſeits nur ausgeſprochen, daß das Denken für ſie gleichfalls nur die Bedeutung des abſtrakten Identiſchſetzens hat, und daß man um deswillen, um zur Wahrheit zu gelangen, auf das Denken verzichten, oder, wie auch geſagt zu werden pflegt, daß man die Vernunft gefangen nehmen müſſe. Nun aber iſt, wie wir geſehen haben, das abſtrakt verſtändige Denken ſo wenig ein Feſtes und Letztes, daß daſſelbe ſich vielmehr als das beſtändige Aufheben ſeiner ſelbſt und als das Umſchlagen in ſein Entgegengeſetztes erweiſt, wohingegen das Vernünftige als ſolches gerade darin beſteht, die Entgegengeſetzten als ideelle Momente in ſich zu enthalten. Alles Vernünftige iſt ſomit zugleich als myſtiſch zu bezeichnen, womit jedoch nur ſo viel geſagt iſt, daß daſſelbe über den Verſtand hinausgeht, und keineswegs, daß daſſelbe überhaupt als dem Denken unzugänglich und unbegreiflich zu betrachten ſey.

§. 83.

Die Logik zerfällt in drei Theile:

I. In die Lehre von dem Seyn.
II. Die Lehre von dem Weſen.
III. Die Lehre von dem Begriffe und der Idee.

Nämlich in die Lehre von dem Gedanken:

I. In ſeiner Unmittelbarkeit, — dem Begriffe an ſich.
II. In ſeiner Reflexion und Vermittelung, — dem Fürſichſeyn und Schein des Begriffes.
III. In ſeinem Zurückgekehrtſeyn in ſich ſelbſt und ſeinem entwickelten Bei-ſich-ſeyn, — dem Begriffe an und für ſich.

Zuſatz. Die hier angegebene Eintheilung der Logik iſt, eben ſo wie die ganze bisherige Erörterung über das Denken als eine bloße Anticipation zu betrachten, und die Rechtfertigung, oder der Beweis derſelben, kann ſich erſt aus der durchgeführten Abhandlung des Denkens ſelbſt ergeben; denn Beweiſen heißt in der Philoſophie ſo viel als Aufzeigen, wie der Gegenſtand durch und aus ſich ſelbſt ſich zu dem macht, was er iſt. — Das Verhältniß, worin die hier genannten drei Hauptſtufen des Gedankens oder der logiſchen Idee zu einander ſtehen, iſt überhaupt ſo aufzufaſſen, daß erſt der Begriff das Wahre, und näher die Wahrheit des Seyns und des Weſens iſt, welche beiden, in ihrer Iſolirung für ſich feſtgehalten, hiermit zugleich als unwahr zu betrachten ſind, — das Seyn, weil es nur erſt das Unmittelbare, und das Weſen, weil daſſelbe nur erſt das Vermittelte iſt. Es könnte hierbei zunächſt die Frage aufgeworfen werden, warum, wenn dem ſo iſt, mit dem Unwahren und nicht ſofort mit dem Wahren angefangen wird? Darauf dient zur Antwort, daß die Wahrheit, eben als ſolche, ſich zu bewähren hat, welche Bewährung hier, innerhalb des Logiſchen, darin beſteht, daß der Begriff ſich als das durch und mit ſich ſelbſt Vermittelte, und hiermit zugleich als das wahrhaft Unmittelbare erweiſt. In konkreter und realer Geſtalt zeigt ſich

das hier erwähnte Verhältniß der drei Stufen der logiſchen Idee in der Art, daß Gott, der die Wahrheit iſt, in dieſer ſeiner Wahrheit, d. h. als abſoluter Geiſt, nur in ſofern von uns erkannt wird, als wir zugleich die von ihm erſchaffene Welt, die Natur und den endlichen Geiſt, in ihrem Unterſchied von Gott, als unwahr anerkennen.

Erste Abtheilung der Logik.

Die Lehre vom Seyn.

§. 84.

Das Seyn ist der Begriff nur an sich, die Bestimmungen desselben sind seyende, in ihrem Unterschiede Andre gegeneinander, und ihre weitere Bestimmung (die Form des Dialektischen) ist ein Uebergehen in Anderes. Diese Fortbestimmung ist in Einem ein Herausſetzen und damit Entfalten des an sich seyenden Begriffs, und zugleich das Insichgehen des Seyns, ein Vertiefen desselben in sich selbst. Die Explikation des Begriffs in der Sphäre des Seyns wird eben so sehr die Totalität des Seyns, als damit die Unmittelbarkeit des Seyns oder die Form des Seyns als solchen aufgehoben wird.

§. 85.

Das Seyn selbst, so wie die folgenden Bestimmungen nicht nur des Seyns, sondern die logischen Bestimmungen überhaupt, können als Definitionen des Absoluten, als die metaphyſiſchen Definitionen Gottes angesehen werden; näher jedoch immer nur die erste einfache Bestimmung einer Sphäre, und dann die dritte, als welche die Rückkehr aus der Differenz zur einfachen Beziehung auf sich ist. Denn Gott metaphysisch definiren, heißt dessen Natur in Gedanken als solchen ausdrücken; die Logik aber umfaßt alle Gedanken, wie sie noch in der Form von Gedanken sind. Die zweiten Bestimmungen, als welche eine Sphäre in ihrer Differenz sind, dagegen sind die Definitionen des Endlichen. Wenn aber die Form von Definitionen gebraucht würde, so würde sie dieß enthalten, daß ein

Substrat der Vorstellung vorschwebt; denn auch das Absolute, als welches Gott im Sinne und in der Form des Gedankens ausdrücken soll, bleibt im Verhältnisse zu seinem Prädikate, dem bestimmten und wirklichen Ausdruck in Gedanken, nur ein gemeinter Gedanke, ein für sich unbestimmtes Substrat. Weil der Gedanke, die Sache, um die es hier allein zu thun ist, nur im Prädikate enthalten ist, so ist die Form eines Satzes, wie jenes Subjekt, etwas völlig Ueberflüssiges (vergl. §. 31. u. unten Kap. vom Urtheile).

Zusatz. Eine jede Sphäre der logischen Idee erweist sich als eine Totalität von Bestimmungen und als eine Darstellung des Absoluten. So auch das Seyn, welches die drei Stufen der Qualität, der Quantität und des Maaßes in sich enthält. Die Qualität ist zunächst die mit dem Seyn identische Bestimmtheit, dergestalt, daß etwas aufhört, das zu seyn, was es ist, wenn es seine Qualität verliert. Die Quantität ist dagegen die dem Seyn äußerliche, für dasselbe gleichgültige Bestimmtheit. So bleibt z. B. ein Haus das was es ist, es mag größer oder kleiner seyn, und Roth bleibt Roth, es mag dasselbe heller oder dunkler seyn. Die dritte Stufe des Seyns, das Maaß, ist die Einheit der beiden ersten, die qualitative Quantität. Alle Dinge haben ihr Maaß, d. h. sie sind quantitativ bestimmt und ihr so oder so groß seyn ist für dieselben gleichgültig, zugleich hat aber auch diese Gleichgültigkeit ihre Gränze, bei deren Ueberschreitung durch ein weiteres Mehr oder Weniger die Dinge aufhören das zu seyn, was sie waren. Vom Maaß aus ergiebt sich dann der Fortgang zur zweiten Hauptsphäre der Idee, zum Wesen. —

Die hier genannten drei Formen des Seyns sind, eben weil es die ersten sind, zugleich die ärmsten, d. h. abstraktesten. Das unmittelbare, sinnliche Bewußtseyn ist, in sofern sich dasselbe zugleich denkend verhält, vornehmlich auf die abstrakten Bestimmungen der Qualität und der Quantität beschränkt. Dieß sinn-

liche Bewußtseyn pflegt als das konkreteste und damit zugleich reichste betrachtet zu werden; dieß ist es jedoch nur dem Stoff nach, wohingegen dasselbe, in Hinsicht auf seinen Gedankeninhalt, in der That das ärmste und abstrakteste ist.

A.

Qualität.

a. Seyn.

§. 86.

Das reine Seyn macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke, als das unbestimmte einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes seyn kann.

Alle Zweifel und Erinnerungen, die gegen das Anfangen der Wissenschaft mit dem abstrakten leeren Seyn gemacht werden könnten, erledigen sich durch das einfache Bewußtseyn dessen, was die Natur des Anfangs mit sich bringt. Seyn kann bestimmt werden als Ich=Ich, als die absolute Indifferenz oder Identität u. s. f. Im Bedürfnisse, entweder mit einem schlechthin Gewissen, d. i. der Gewißheit seiner selbst, oder mit einer Definition oder Anschauung des absoluten Wahren anzufangen, können diese und andere dergleichen Formen dafür angesehen werden, daß sie die Ersten seyn müssen. Aber indem innerhalb jeder dieser Formen bereits Vermittlung ist, so sind sie nicht wahrhaft die Ersten; die Vermittlung ist ein Hinausgegangenseyn aus einem Ersten zu einem Zweiten und Hervorgehen aus Unterschiedenen. Wenn Ich=Ich, oder auch die intellektuelle Anschauung wahrhaft nur als das Erste genommen wird, so ist es in dieser reinen Unmittelbarkeit nichts anderes als Seyn, so wie das reine Seyn umgekehrt als nicht mehr dieses abstrakte, sondern in sich die Vermittlung enthaltende Seyn, reines Denken oder Anschauen ist.

Wird Seyn als Prädikat des Abſoluten ausgeſagt, ſo giebt dieß die erſte Definition deſſelben: Das Abſolute iſt das Seyn. Es iſt dieß die (im Gedanken) ſchlechthin anfängliche, abſtrakteſte und dürftigſte. Sie iſt die Definition der Eleaten, aber zugleich auch das Bekannte, daß Gott der Inbegriff aller Realitäten iſt. Es ſoll nämlich von der Beſchränktheit, die in jeder Realität iſt, abſtrahirt werden, ſo daß Gott nur das Reale in aller Realität, das Allerrealſte ſey. Indem Realität bereits eine Reflexion enthält, ſo iſt dieß unmittelbarer in dem ausgeſprochen, was Jacobi von dem Gotte des Spinoza ſagt, daß er das Principium des Seyns in allem Daſeyn ſey.

Zuſatz 1. Wir haben, wenn angefangen wird zu denken, nichts als den Gedanken in ſeiner reinen Beſtimmungsloſigkeit, denn zur Beſtimmung gehört ſchon Eines und ein Anderes; im Anfang aber haben wir noch kein Anderes. Das Beſtimmungsloſe, wie wir es hier haben, iſt das Unmittelbare, nicht die vermittelte Beſtimmungsloſigkeit, nicht dir Aufhebung aller Beſtimmtheit, ſondern die Unmittelbarkeit der Beſtimmungsloſigkeit, die Beſtimmungsloſigkeit vor aller Beſtimmtheit, das Beſtimmungsloſe als Allererſtes. Dieß aber nennen wir das Seyn. Dieſes iſt nicht zu empfinden, nicht anzuſchauen und nicht vorzuſtellen, ſondern es iſt der reine Gedanke und als ſolcher macht es den Anfang. Auch das Weſen iſt ein Beſtimmungsloſes, aber das Beſtimmungsloſe, welches als bereits durch die Vermittelung gegangen, die Beſtimmung ſchon als aufgehoben in ſich enthält.

Zuſatz 2. Die verſchiedenen Stufen der logiſchen Idee finden wir in der Geſchichte der Philoſophie in der Geſtalt nach einander hervorgetretener philoſophiſcher Syſteme, deren jedes eine beſondere Definition des Abſoluten zu ſeiner Grundlage hat. So wie nun die Entfaltung der logiſchen Idee ſich als ein Fortgang vom Abſtrakten zum Konkreten erweiſt, eben ſo

ſind dann auch in der Geſchichte der Philoſophie die früheſten Syſteme die abſtrakteſten und damit zugleich die ärmſten. Das Verhältniß aber der frühern zu den ſpätern philoſophiſchen Syſtemen iſt im Allgemeinen daſſelbe, wie das Verhältniß der frühern zu den ſpätern Stufen der logiſchen Idee, und zwar von der Art, daß die ſpätern die frühern als aufgehoben in ſich enthalten. Dieß iſt die wahre Bedeutung der in der Geſchichte der Philoſophie vorkommenden und ſo oft mißverſtandenen Widerlegung des einen philoſophiſchen Syſtems durch ein anderes, und näher des frühern durch die ſpätern. Wenn vom Widerlegen einer Philoſophie die Rede iſt, ſo pflegt dieß zunächſt nur im abſtrakt negativen Sinn genommen zu werden, dergeſtalt, daß die widerlegte Philoſophie überhaupt nicht mehr gilt, daß dieſelbe beſeitigt und abgethan iſt. Wenn dem ſo wäre, ſo müßte das Studium der Geſchichte der Philoſophie als ein durchaus trauriges Geſchäft betrachtet werden, da dieſes Studium lehrt, wie alle im Verlauf der Zeit hervorgetretenen philoſophiſchen Syſteme ihre Widerlegung gefunden haben. Nun aber muß, eben ſo gut als zugegeben iſt, daß alle Philoſophieen widerlegt worden ſind, zugleich auch behauptet werden, daß keine Philoſophie widerlegt worden iſt, noch auch widerlegt zu werden vermag. Letzteres iſt in der gedoppelten Beziehung der Fall, als einmal eine jede Philoſophie, welche dieſen Namen verdient, die Idee überhaupt zu ihrem Inhalt hat, und als zweitens ein jedes philoſophiſches Syſtem als die Darſtellung eines beſondern Moments oder einer beſondern Stufe im Entwickelungsproceß der Idee zu betrachten iſt. Das Widerlegen einer Philoſophie hat alſo nur den Sinn, daß deren Schranke überſchritten und daß das beſtimmte Princip derſelben zu einem ideellen Moment herabgeſetzt wird. Die Geſchichte der Philoſophie hat es ſomit, ihrem weſentlichen Inhalt nach, nicht mit Vergangenem, ſondern mit Ewigem und ſchlechthin Gegenwärtigem zu thun, und iſt in ihrem Reſultat nicht einer Galerie von Verirrungen des menſchli-

chen Geiſtes, ſondern vielmehr einem Pantheon von Göttergeſtalten zu vergleichen. Dieſe Göttergeſtalten aber ſind die verſchiedenen Stufen der Idee, wie ſolche in dialektiſcher Entwicklung nach einander hervortreten. Während es nun der Geſchichte der Philoſophie überlaſſen bleibt, näher nachzuweiſen, in wiefern die in derſelben ſtattfindende Entfaltung ihres Inhalts mit der dialektiſchen Entfaltung der reinen logiſchen Idee einerſeits übereinſtimmt und andererſeits von derſelben abweicht, ſo iſt hier zunächſt nur zu erwähnen, daß der Anfang der Logik derſelbe iſt, wie der Anfang der eigentlichen Geſchichte der Philoſophie. Dieſen Anfang finden wir in der eleatiſchen und näher in der Philoſophie des Parmenides, welcher das Abſolute als das Seyn auffaßt, indem er ſagt: das Seyn nur iſt und das Nichts iſt nicht. Es iſt dieß um deswillen als der eigentliche Anfang der Philoſophie zu betrachten, weil die Philoſophie überhaupt denkendes Erkennen, hier aber zuerſt das reine Denken feſtgehalten und ſich ſelbſt geſtändlich geworden iſt.

Gedacht haben zwar die Menſchen von Anfang an, denn nur durch das Denken unterſcheiden ſie ſich von den Thieren, allein es haben Jahrtauſende dazu gehört, bevor es dazu gekommen iſt, das Denken in ſeiner Reinheit und daſſelbe zugleich als das ſchlechthin Objektive zu erfaſſen. Die Eleaten ſind berühmt als kühne Denker; zu dieſer abſtrakten Bewunderung geſellt ſich dann aber häufig die Bemerkung, dieſe Philoſophen ſeyen doch zu weit gegangen, indem dieſelben bloß das Seyn als das Wahre anerkannt und Allem, was ſonſt noch den Gegenſtand unſeres Bewußtſeyns bildet, die Wahrheit abgeſprochen. Nun iſt es zwar ganz richtig, daß beim bloßen Seyn nicht ſtehen geblieben werden darf, allein es iſt gedankenlos, den ſonſtigen Inhalt unſeres Bewußtſeyns als gleichſam neben und außer dem Seyn befindlich, oder als etwas zu betrachten, was es nur auch giebt. Das wahre Verhältniß iſt dagegen dieſes, daß das Seyn als ſolches nicht ein Feſtes und Letztes, ſondern vielmehr als

dialektisch in sein Entgegengesetztes umschlägt, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist. Es bleibt somit dabei, daß das Seyn der erste reine Gedanke ist, und daß, womit auch sonst der Anfang gemacht werden mag (mit dem Ich=Ich, mit der absoluten Indifferenz, oder mit Gott selbst), dieß Sonstige zunächst nur ein Vorgestelltes, und nicht ein Gedachtes, und daß dasselbe seinem Gedankeninhalt nach eben nur das Seyn ist.

§. 87.

Dieses reine Seyn ist nun die reine Abstraktion, damit das absolut=negative, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist.

1) Es folgte hieraus die zweite Definition des Absoluten, daß es das Nichts ist; in der That ist sie darin enthalten, wenn gesagt wird, daß das Ding=an=sich das unbestimmte, schlechthin form= und damit inhaltslose ist; — oder auch, daß Gott nur das höchste Wesen und sonst weiter nichts ist, denn als solches ist er als eben dieselbe Negativität ausgesprochen; das Nichts, das die Buddhisten zum Princip von Allem, wie zum letzten Endzweck und Ziel von Allem machen, ist dieselbe Abstraktion. — 2) Wenn der Gegensatz in dieser Unmittelbarkeit als Seyn und Nichts ausgedrückt ist, so scheint es als zu auffallend, daß er nichtig sey, als daß man nicht versuchen sollte, das Seyn zu fixiren und es gegen den Uebergang zu bewahren. Das Nachdenken muß in dieser Hinsicht darauf verfallen, für das Seyn eine feste Bestimmung aufzusuchen, durch welche es von dem Nichts unterschieden wäre. Man nimmt es z. B. als das in allem Wechsel Beharrende, die unendlich bestimmbare Materie u. s. f., oder auch ohne Nachdenken als irgend eine einzelne Existenz, das nächste beste Sinnliche oder Geistige. Aber alle solche weitern und konkretern Bestimmungen lassen das Seyn nicht mehr als das reine Seyn, wie es hier im Anfang unmittelbar ist. Nur in und um dieser reinen Unbestimmtheit willen ist es Nichts;

— ein Unſagbares; ſein Unterſchied von dem Nichts iſt eine bloße Meinung. — Es iſt gerade nur um das Bewußtſeyn über dieſe Anfänge zu thun, nämlich daß ſie nichts als dieſe leere Abſtraktionen, und jede von beiden ſo leer iſt als die andere; der Trieb, in dem Seyn oder in beiden eine feſte Bedeutung zu finden, iſt dieſe Nothwendigkeit ſelbſt, welche das Seyn nnd Nichts weiter führt, und ihnen eine wahre, d. i. konkrete Bedeutung gibt. Dieſes Fortgehen iſt die logiſche Ausführung und der im Folgenden ſich darſtellende Verlauf. Das Nachdenken, welches tiefere Beſtimmungen für ſie findet, iſt das logiſche Denken, durch welches ſich ſolche, nur nicht auf eine zufällige, ſondern nothwendige Weiſe, hervorbringen. — Jede folgende Bedeutung, die ſie erhalten, iſt darum nur als eine nähere Beſtimmung und wahrere Definition des Abſoluten anzuſehen; eine ſolche iſt dann nicht mehr eine leere Abſtraktion, wie Seyn und Nichts, vielmehr ein Konkretes, in dem beide, Seyn und Nichts, Momente ſind. — Die höchſte Form des Nichts für ſich wäre die Freiheit, aber ſie iſt die Negativität, in ſofern ſie ſich zur höchſten Intenſität in ſich vertieft und ſelbſt, und zwar abſolute, Affirmation iſt.

Zuſatz. Seyn und Nichts ſollen nur erſt unterſchieden ſeyn, d. h. der Unterſchied derſelben iſt nur erſt an ſich, aber er iſt noch nicht geſetzt. Wenn wir überhaupt von einem Unterſchied ſprechen, ſo haben wir hiermit zwei, deren jedem eine Beſtimmung zukömmt, die ſich in dem andern nicht findet. Nun aber iſt das Seyn eben nur das ſchlechthin Beſtimmungsloſe, und dieſelbe Beſtimmungsloſigkeit iſt auch das Nichts. Der Unterſchied dieſer beiden iſt ſomit nur ein gemeinter, der ganz abſtrakte Unterſchied, der zugleich kein Unterſchied iſt. Bei allem ſonſtigen Unterſcheiden haben wir immer auch ein Gemeinſames, welches die Unterſchiedenen unter ſich befaßt. Sprechen wir z. B. von zwei verſchiedenen Gattungen, ſo iſt die Gattung das beiden Gemein-

ſchaftliche. Eben ſo ſagen wir: Es giebt natürliche und geiſtige Weſen. Hier iſt das Weſen ein beiden Zukommendes. Beim Seyn und Nichts dagegen iſt der Unterſchied in ſeiner Bodenloſigkeit, und eben darum iſt es keiner, denn beide Beſtimmungen ſind dieſelbe Bodenloſigkeit. Wollte man etwa ſagen, Seyn und Nichts ſeyen doch beide Gedanken und der Gedanke ſomit das beiden Gemeinſchaftliche, ſo würde dabei überſehen, daß das Seyn nicht ein beſonderer, beſtimmter Gedanke, ſondern vielmehr der noch ganz unbeſtimmte, und eben um deswillen vom Nichts nicht zu unterſcheidende Gedanke iſt. — Das Seyn ſtellt man ſich dann auch wohl vor als den abſoluten Reichthum, und das Nichts dagegen als die abſolute Armuth. Betrachten wir aber alle Welt, und ſagen von ihr, Alles ſey, und weiter nichts, ſo laſſen wir alles Beſtimmte hinweg, und haben dann anſtatt der abſoluten Fülle, nur die abſolute Leerheit. Daſſelbe findet dann auch ſeine Anwendung auf die Definition Gottes, als des bloßen Seyns, welcher Definition mit gleicher Berechtigung die Definition der Buddhiſten gegenüberſteht, daß Gott das Nichts ſey, in deren Konſequenz dann auch behauptet wird, daß der Menſch dadurch zu Gott werde, daß er ſich ſelbſt vernichte.

§. 88.

Das Nichts iſt als dieſes unmittelbare, ſich ſelbſtgleiche, ebenſo umgekehrt daſſelbe, was das Seyn iſt. Die Wahrheit des Seyns, ſo wie des Nichts iſt daher die Einheit beider; dieſe Einheit iſt das Werden.

1) Der Satz: Seyn und Nichts iſt Daſſelbe, erſcheint für die Vorſtellung oder den Verſtand als ein ſo paradoxer Satz, daß ſie ihn vielleicht nicht für ernſtlich gemeint hält. In der That iſt er auch von dem härteſten, was das Denken ſich zumuthet, denn Seyn und Nichts ſind der Gegenſatz in ſeiner ganzen Unmittelbarkeit, d. h. ohne daß in dem einen ſchon eine Beſtimmung geſetzt wäre, welche deſſen Beziehung auf das Andere enthielte. Sie enthalten

aber dieſe Beſtimmung, wie in dem vorhergehenden §. aufgezeigt iſt, die Beſtimmung, welche eben in beiden dieſelbe iſt. Die Deduktion ihrer Einheit iſt in ſofern ganz analytiſch; wie überhaupt der ganze Fortgang des Philoſophirens, als methodiſcher, d. h. als nothwendiger nichts anders iſt, als bloß das Setzen desjenigen, was in einem Begriffe ſchon enthalten iſt. — Eben ſo richtig, als die Einheit des Seyns und Nichts, iſt es aber auch, daß ſie ſchlechthin verſchieden ſind, — das Eine nicht iſt, was das Andere iſt. Allein weil der Unterſchied hier ſich noch nicht beſtimmt hat, denn eben Seyn und Nichts ſind noch das Unmittelbare, — ſo iſt er, wie er an denſelben iſt, das Unſagbare, die bloße Meinung. —

2) Es erfordert keinen großen Aufwand von Witz, den Satz, daß Seyn und Nichts Daſſelbe iſt, lächerlich zu machen oder vielmehr Ungereimtheiten vorzubringen, mit der unwahren Verſicherung, daß ſie Konſequenzen und Anwendungen jenes Satzes ſeyen; z. B. es ſey hienach daſſelbe, ob mein Haus, mein Vermögen, die Luft zum Athmen, dieſe Stadt, die Sonne, das Recht, der Geiſt, Gott ſey oder nicht. In ſolchen Beiſpielen werden zum Theil beſondere Zwecke, die Nützlichkeit, die Etwas für mich hat, untergeſchoben und gefragt, ob es mir gleichgültig ſey, daß die nützliche Sache ſey oder nicht ſey. In der That iſt die Philoſophie eben dieſe Lehre, den Menſchen von einer unendlichen Menge endlicher Zwecke und Abſichten zu befreien, und ihn dagegen gleichgültig zu machen, ſo daß es ihm allerdings daſſelbe ſey, ob ſolche Sachen ſind oder nicht ſind. Aber überhaupt, ſo wie von einem Inhalte die Rede iſt, ſo iſt damit ein Zuſammenhang mit andern Exiſtenzen, Zwecken u. ſ. f. geſetzt, die als gültig vorausgeſetzt ſind; von ſolchen Vorausſetzungen iſt es nun abhängig gemacht, ob das Seyn oder Nichtſeyn eines beſtimmten Inhalts daſſelbe ſey oder auch

nicht. Es wird ein inhaltsvoller Unterschied dem leeren Unterschiede von Seyn und Nichts untergeschoben. — Zum Theil sind es aber an sich wesentliche Zwecke, absolute Existenzen und Ideen, die bloß unter die Bestimmung des Seyns oder Nichtseyns gesetzt werden. Solche konkrete Gegenstände sind noch etwas ganz anderes als nur Seyende oder auch Nichtseyende; dürftige Abstraktionen, wie Seyn und Nichts, — und sie sind, weil sie eben nur die Bestimmungen des Anfangs sind, die allerdürftigsten, die es giebt, — sind für die Natur jener Gegenstände ganz inadäquat; wahrhafter Inhalt ist längst über diese Abstraktionen selbst und deren Gegensatz hinaus. — Wenn überhaupt ein Konkretes dem Seyn und Nichts unterschoben wird, so geschieht der Gedankenlosigkeit ihr Gewöhnliches, ein ganz Anderes vor die Vorstellung zu bekommen und davon zu sprechen, als das, wovon die Rede ist, und hier ist bloß vom abstrakten Seyn und Nichts die Rede. —

3) Es kann leicht gesagt werden, daß man die Einheit des Seyns und Nichts nicht begreife. Der Begriff derselben aber ist in den vorhergehenden §§. angegeben, und er ist weiter nichts als dieß Angegebene; sie begreifen heißt nichts anderes, als dieses auffassen. Man versteht aber auch unter dem Begreifen noch etwas weiteres als den eigentlichen Begriff; es wird ein mannigfaltigeres reicheres Bewußtseyn, eine Vorstellung verlangt, so daß ein solcher Begriff als ein konkreter Fall vorgelegt werde, mit dem das Denken in seiner gewöhnlichen Praxis vertrauter wäre. In sofern das Nichtbegreifen-können nur die Ungewohnheit ausdrückt, abstrakte Gedanken ohne alle sinnliche Beimischung festzuhalten und spekulative Sätze zu fassen, so ist weiter nichts zu sagen, als daß die Art des philosophischen Wissens allerdings verschieden ist von der Art des Wissens, an das man im gemeinen Leben gewöhnt ist, wie auch von der, die in andern Wissenschaften

herrſcht. Heißt das Nicht-Begreifen aber nur, daß man ſich die Einheit des Seyns und Nichts nicht vorſtellen könne, ſo iſt dieß in der That ſo wenig der Fall, daß jeder vielmehr unendlich viele Vorſtellungen von dieſer Einheit hat, und daß man ſolche Vorſtellung nicht habe, kann nur dieſes ſagen wollen, daß man den vorliegenden Begriff nicht in irgend einer jener Vorſtellungen erkennt, und ſie nicht als ein Beiſpiel davon weiß. Das Beiſpiel davon, das am nächſten liegt, iſt das Werden. Jedermann hat eine Vorſtellung vom Werden und wird ebenſo zugeben, daß es Eine Vorſtellung iſt; ferner, daß, wenn man ſie analyſirt, die Beſtimmung von Seyn, aber auch von dem ſchlechthin Andern deſſelben, dem Nichts, darin enthalten iſt; ferner, daß dieſe beiden Beſtimmungen ungetrennt in dieſer Einen Vorſtellung ſind; ſo daß Werden ſomit Einheit des Seyns und Nichts iſt. — Ein gleichfalls nahe liegendes Beiſpiel iſt der Anfang; die Sache iſt noch nicht in ihrem Anfang, aber er iſt nicht bloß ihr Nichts, ſondern es iſt ſchon auch ihr Seyn darin. Der Anfang iſt ſelbſt auch Werden, drückt jedoch ſchon die Rückſicht auf das weitere Fortgehen aus. — Man könnte, um ſich dem gewöhnlichern Gang der Wiſſenſchaften zu bequemen, die Logik mit der Vorſtellung des rein gedachten Anfangs, alſo des Anfangs als Anfangs beginnen, und dieſe Vorſtellung analyſiren; ſo würde man es ſich vielleicht eher als Ergebniß der Analyſe gefallen laſſen, daß ſich Seyn und Nichts als in Einem ungetrennt zeigen.

4) Es iſt aber noch zu bemerken, daß der Ausdruck: Seyn und Nichts iſt daſſelbe, oder: die Einheit des Seyns und Nichts, — ebenſo alle andere ſolche Einheiten, des Subjekts und Objekts u. ſ. f. mit Recht anſtößig ſind, weil das Schiefe und Unrichtige darin liegt, daß die Einheit herausgehoben, und die Verſchiedenheit zwar darin liegt (weil es z. B. Seyn und Nichts iſt, deren Einheit geſetzt iſt), aber

diese Verschiedenheit nicht zugleich ausgesprochen und anerkannt ist, von ihr also nur ungehörigerweise abstrahirt, sie nicht bedacht zu seyn scheint. In der That läßt sich eine spekulative Bestimmung nicht in Form eines solchen Satzes richtig ausdrücken; es soll die Einheit in der zugleich vorhandenen und gesetzten Verschiedenheit gefaßt werden. Werden ist der wahre Ausdruck des Resultats von Seyn und Nichts, als die Einheit derselben; es ist nicht nur die Einheit des Seyns und Nichts, sondern ist die Unruhe in sich, — die Einheit, die nicht bloß als Beziehung-auf-sich bewegungslos, sondern durch die Verschiedenheit des Seyns und Nichts, die in ihm ist, in sich gegen sich selbst ist. — Das Daseyn dagegen ist diese Einheit, oder das Werden in dieser Form der Einheit; darum ist das Daseyn einseitig und endlich. Der Gegensatz ist als ob er verschwunden wäre; er ist nur an sich in der Einheit enthalten, aber nicht in der Einheit gesetzt.

5) Dem Satze, daß das Seyn das Uebergehen in Nichts, und das Nichts das Uebergehen ins Seyn ist; — dem Satze des Werdens steht der Satz: Aus Nichts wird Nichts, Etwas wird nur aus Etwas, gegenüber, der Satz der Ewigkeit der Materie, des Pantheismus. Die Alten haben die einfache Reflexion gemacht, daß der Satz: aus Etwas wird Etwas, oder aus Nichts wird Nichts, das Werden in der That aufhebt; denn das, woraus es wird, und das, was wird, sind ein und dasselbe; es ist nur der Satz der abstrakten Verstandes-Identität vorhanden. Es muß aber als wunderbar auffallen, die Sätze: aus Nichts wird Nichts, oder aus Etwas wird nur Etwas, auch in unseren Zeiten ganz unbefangen vorgetragen zu sehen, ohne einiges Bewußtseyn, daß sie die Grundlage des Pantheismus, sowie ohne Kenntniß davon, daß die Alten die Betrachtung dieser Sätze erschöpft haben.

Zusatz. Das Werden ist der erste konkrete Gedanke,

und damit der erſte Begriff, wohingegen Seyn und Nichts leere Abſtraktionen ſind. Sprechen wir vom Begriff des Seyns, ſo kann derſelbe nur darin beſtehen, Werden zu ſeyn, denn als das Seyn iſt es das leere Nichts, als dieſes aber das leere Seyn. Im Seyn alſo haben wir das Nichts, und in dieſem das Seyn; dieſes Seyn aber, welches im Nichts bei ſich bleibt, iſt das Werden. In der Einheit des Werdens darf der Unterſchied nicht fortgelaſſen werden, denn ohne denſelben würde man wieder zum abſtrakten Seyn zurückkehren. Das Werden iſt nur das Geſetztſeyn deſſen, was das Seyn ſeiner Wahrheit nach iſt. —

Man hört ſehr häufig behaupten, das Denken ſey dem Seyn entgegengeſetzt. Bei ſolcher Behauptung wäre indeß zunächſt zu fragen, was unter dem Seyn verſtanden werde? Nehmen wir das Seyn auf, wie ſolches die Reflexion beſtimmt, ſo können wir von demſelben nur ausſagen, es ſey daſſelbe das ſchlechthin Identiſche und Affirmative. Betrachten wir nunmehr das Denken, ſo kann es uns nicht entgehen, daß daſſelbe wenigſtens gleichfalls das ſchlechthin mit ſich Identiſche iſt. Beiden, dem Seyn und dem Denken, kömmt ſomit dieſelbe Beſtimmung zu. Dieſe Identität des Seyns und des Denkens iſt nun aber nicht konkret zu nehmen, und ſomit nicht zu ſagen: der Stein ſey als ſeyender daſſelbe was der denkende Menſch iſt. Ein Konkretes iſt noch etwas ganz Anderes, als die abſtrakte Beſtimmung als ſolche. Beim Seyn aber iſt von keinem Konkreten die Rede, denn Seyn iſt gerade nur das ganz Abſtrakte. Hiernach iſt dann auch die Frage nach dem Seyn Gottes, welches das in ſich unendlich Konkrete iſt, von geringem Intereſſe.

Das Werden iſt als die erſte konkrete, zugleich die erſte wahrhafte Gedankenbeſtimmung. In der Geſchichte der Philoſophie iſt es das Syſtem des Herakleitos, welches dieſer Stufe der logiſchen Idee entſpricht. Wenn Herakleitos ſagt: Alles fließt (πάντα ῥεῖ), ſo iſt damit das Werden als die Grundbeſtimmung alles deſſen, was da iſt, ausgeſprochen, wohingegen, wie

früher bemerkt wurde, die Eleaten das Seyn, das ſtarre proceßloſe Seyn als das allein Wahre auffaßten. Mit Beziehung auf das Princip der Eleaten heißt es dann weiter bei Heraklitos: das Seyn iſt nicht mehr als das Nichtſeyn (*οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἐστὶ*), womit dann eben die Negativität des abſtrakten Seyns und deſſen im Werden geſetzte Identität mit dem in ſeiner Abſtraktion eben ſo haltloſen Nichts ausgeſprochen iſt. — Wir haben hieran zugleich ein Beiſpiel der wahrhaften Widerlegung eines philoſophiſchen Syſtems durch ein anderes, welche Widerlegung eben darin beſteht, daß das Princip der widerlegten Philoſophie in ſeiner Dialektik aufgezeigt und zum ideellen Moment einer höhern konkreten Form der Idee herabgeſetzt wird. — Weiter iſt nun aber auch das Werden an und für ſich noch eine höchſt arme Beſtimmung und hat daſſelbe ſich in ſich weiter zu vertiefen und zu erfüllen. Eine ſolche Vertiefung des Werdens in ſich haben wir z. B. am Leben. Dieſes iſt ein Werden, allein der Begriff deſſelben iſt damit nicht erſchöpft. In höherer Form noch finden wir das Werden im Geiſte. Dieſer iſt auch ein Werden, aber ein intenſiveres, reicheres, als das bloß logiſche Werden. Die Momente, deren Einheit der Geiſt iſt, ſind nicht die bloßen Abſtrakta des Seyns und des Nichts, ſondern das Syſtem der logiſchen Idee und der Natur.

b. Daſeyn.

§. 89.

Das Seyn im Werden, als eins mit dem Nichts, ſo das Nichts eins mit dem Seyn, ſind nur verſchwindende; das Werden fällt durch ſeinen Widerſpruch in ſich in die Einheit, in der beide aufgehoben ſind, zuſammen; ſein Reſultat iſt ſomit das Daſeyn.

Es iſt an dieſem erſten Beiſpiele ein für allemal an das zu erinnern, was §. 82 und Anmerk. daſelbſt angegeben iſt;

was allein einen Fortgang und eine Entwicklung im Wissen begründen kann, ist, die Resultate in ihrer Wahrheit festzuhalten. Wenn in irgend einem Gegenstande oder Begriff der Widerspruch aufgezeigt wird — (und es ist überall gar nichts, worin nicht der Widerspruch, d. i. entgegengesetzte Bestimmungen aufgezeigt werden können und müssen; — das Abstrahiren des Verstandes ist das gewaltsame Festhalten an Einer Bestimmtheit, eine Anstrengung das Bewußtseyn der andern, die darin liegt, zu verdunkeln und zu entfernen) — wenn nun solcher Widerspruch erkannt wird, so pflegt man den Schlußsatz zu machen: Also ist dieser Gegensatz Nichts; wie Zeno zuerst von der Bewegung zeigte, daß sie sich widerspreche, daß sie also nicht sey, oder wie die Alten das Entstehen und Vergehen, die zwei Arten des Werdens, für unwahre Bestimmungen mit dem Ausdrucke erkannten, daß das Eine, d. i. das Absolute, nicht entstehe noch vergehe. Diese Dialektik bleibt so bloß bei der negativen Seite des Resultates stehen, und abstrahirt von dem, was zugleich wirklich vorhanden ist, ein bestimmtes Resultat, hier ein reines Nichts, aber Nichts, welches das Seyn, und eben so ein Seyn, welches das Nichts in sich schließt. So ist 1) das Daseyn die Einheit des Seyns und des Nichts, in der die Unmittelbarkeit dieser Bestimmungen und damit in ihrer Beziehung ihr Widerspruch verschwunden ist, — eine Einheit, in der sie nur noch Momente sind; 2) da das Resultat der aufgehobene Widerspruch ist, so ist es in der Form einfacher Einheit mit sich, oder selbst als ein Seyn, aber ein Seyn mit der Negation oder Bestimmtheit; es ist das Werden in der Form des einen seiner Momente, des Seyns, gesetzt.

Zusatz. Auch in unserer Vorstellung ist dieß enthalten, daß, wenn ein Werden ist, Etwas dabei heraus kömmt, und daß somit das Werden ein Resultat hat. Hier entsteht dann aber die Frage, wie das Werden dazu kömmt, nicht bloßes Werden

zu bleiben, sondern ein Resultat zu haben. Die Antwort auf diese Frage ergiebt sich aus dem, als was sich uns vorher das Werden gezeigt hat. Das Werden enthält nämlich in sich das Seyn und das Nichts, und zwar so, daß diese beiden schlechthin in einander umschlagen und sich einander gegenseitig aufheben. Hiermit erweist sich das Werden als das durchaus Rastlose, welches sich aber in dieser abstrakten Rastlosigkeit nicht zu erhalten vermag; denn indem Seyn und Nichts im Werden verschwinden, und nur dieses sein Begriff ist, so ist es hiermit selbst ein Verschwindendes, ein Feuer gleichsam, welches in sich selbst erlischt, indem es sein Material verzehrt. Das Resultat aber dieses Processes ist nicht das leere Nichts, sondern das mit der Negation identische Seyn, welches wir Daseyn nennen, und als dessen Bedeutung sich zunächst dieß erweist, geworden zu seyn.

§. 90.

α) Das Daseyn ist Seyn mit einer Bestimmtheit, die als unmittelbare oder seyende Bestimmtheit ist, die Qualität. Das Daseyn als in dieser seiner Bestimmtheit in sich reflektirt ist Daseyendes, Etwas. — Die Kategorien, die sich an dem Daseyn entwickeln, sind nur summarisch anzugeben.

Zusatz. Die Qualität ist überhaupt die mit dem Seyn identische, unmittelbare Bestimmtheit, im Unterschied von der demnächst zu betrachtenden Quantität, welche zwar gleichfalls Bestimmtheit des Seyns, jedoch nicht mehr mit demselben unmittelbar identische, sondern gegen das Seyn gleichgültige, demselben äußerliche Bestimmtheit ist. — Etwas ist durch seine Qualität das, was es ist, und indem es seine Qualität verliert, so hört es damit auf, das zu seyn, was es ist. Weiter ist die Qualität wesentlich nur eine Kategorie des Endlichen, die um deswillen auch nur in der Natur und nicht in der geistigen Welt ihre eigentliche Stelle hat. So sind z. B. in der Natur die sogenannten einfachen Stoffe, Sauerstoff, Stickstoff u. s. w. als existirende Qualitäten zu betrachten. In der Sphäre des Gei-

stes dagegen kömmt die Qualität nur in einer untergeordneten Weise vor, und nicht so, als ob dadurch irgend eine bestimmte Gestalt des Geistes erschöpft würde. Betrachten wir z. B. den subjektiven Geist, welcher den Gegenstand der Psychologie bildet, so können wir zwar sagen, die logische Bedeutung dessen, was man Charakter nennt, sey die der Qualität, welches jedoch nicht so zu verstehen ist, als sey der Charakter eben so eine die Seele durchdringende, und mit derselben unmittelbar identische Bestimmtheit, wie dieß in der Natur mit den vorher erwähnten einfachen Stoffen der Fall ist. Dahingegen zeigt sich die Qualität bestimmter als solche auch am Geiste, in sofern sich derselbe in einem unfreien, krankhaften Zustande befindet. Dieß ist namentlich der Fall mit dem Zustand der Leidenschaft und der zur Verrücktheit gesteigerten Leidenschaft. Von einem Verrückten, dessen Bewußtseyn ganz von Eifersucht, Furcht u. s. w. durchdrungen ist, kann man füglich sagen, sein Bewußtseyn sey als Qualität bestimmt.

§. 91.

Die Qualität, als seyende Bestimmtheit gegenüber der in ihr enthaltenen, aber von ihr unterschiedenen Negation, ist Realität. Die Negation nicht mehr das abstrakte Nichts, sondern als ein Daseyn und Etwas, ist nur Form an diesem, sie ist als Andersseyn. Die Qualität, indem dieß Andersseyn ihre eigene Bestimmung, aber zunächst von ihr unterschieden ist, — ist Seyn-für-anderes, — eine Breite des Daseyns, des Etwas. Das Seyn der Qualität als solches, gegenüber dieser Beziehung auf Anderes, ist das An-sich-seyn.

Zusatz. Die Grundlage aller Bestimmtheit ist die Negation (omnis determinatio est negatio — wie Spinoza sagt). Das gedankenlose Meinen betrachtet die bestimmten Dinge als nur positiv und hält dieselben unter der Form des Seyns fest. Mit dem bloßen Seyn ist es indeß nicht abgethan, denn dieses ist, wie wir früher gesehen haben, das schlechthin Leere und zu

gleich Haltlose. Uebrigens liegt in der hier erwähnten Verwechselung des Daseyns, als des bestimmten Seyns, mit dem abstrakten Seyn das Richtige, daß im Daseyn allerdings das Moment der Negation gleichsam nur erst als eingehüllt enthalten ist, welches Moment der Negation dann erst im Für-sich-seyn frei hervortritt und zu seinem Rechte gelangt. — Betrachten wir nun ferner das Daseyn als seyende Bestimmtheit, so haben wir an demselben dasjenige, was man unter Realität versteht. Man spricht so z. B. von der Realität eines Plans oder einer Absicht und versteht dann darunter, daß dergleichen nicht mehr ein nur Inneres, Subjektives, sondern ins Daseyn herausgetreten sey. In demselben Sinn kann dann auch der Leib die Realität der Seele und dieß Recht die Realität der Freiheit oder, ganz allgemein, die Welt die Realität des göttlichen Begriffs genannt werden. Weiter pflegt nun aber auch von der Realität noch in einem andern Sinn gesprochen, und darunter dieß verstanden zu werden, daß Etwas sich seiner wesentlichen Bestimmung oder seinem Begriff gemäß verhält. So z. B., wenn gesagt wird: dieß ist eine reelle Beschäftigung, oder dieß ist ein reeller Mensch. Hier ist es nicht das unmittelbare, äußere Daseyn, um welches es sich handelt, sondern vielmehr die Uebereinstimmung eines Daseyenden mit seinem Begriff. So aufgefaßt ist dann aber die Realität auch nicht weiter von der Idealität, die wir zunächst als Fürsichseyn kennen lernen werden, unterschieden.

§. 92.

β) Das von der Bestimmtheit als unterschieden festgehaltene Seyn, das Ansichseyn, wäre nur die leere Abstraktion des Seyns. Im Daseyn ist die Bestimmtheit eins mit dem Seyn, welche zugleich als Negation gesetzt, Gränze, Schranke ist. Daher ist das Andersseyn nicht ein gleichgültiges außer ihm, sondern sein eigenes Moment. Etwas ist durch seine Qualität erstlich endlich, und zweitens veränderlich, so daß die Endlichkeit und Veränderlichkeit seinem Seyn angehört.

Zusatz. Die Negation ist im Daseyn mit dem Seyn noch unmittelbar identisch, und diese Negation ist das, was wir Gränze heißen. Etwas ist nur in seiner Gränze und durch seine Gränze das, was es ist. Man darf somit die Gränze nicht als dem Daseyn bloß äußerlich betrachten, sondern dieselbe geht vielmehr durch das ganze Daseyn hindurch. Die Auffassung der Gränze als einer bloß äußerlichen Bestimmung des Daseyns, hat ihren Grund in der Verwechselung der quantitativen mit der qualitativen Gränze. Hier ist zunächst von der qualitativen Gränze die Rede. Betrachten wir z. B. ein Grundstück, welches drei Morgen groß ist, so ist dieß seine quantitative Gränze. Weiter ist nun aber auch dieses Grundstück eine Wiese und nicht Wald oder Teich, und dieß ist seine qualitative Gränze. — Der Mensch, in sofern er wirklich seyn will, muß er daseyn, und zu dem Ende muß er sich begränzen. Wer gegen das Endliche zu ekel ist, der kömmt zu gar keiner Wirklichkeit, sondern er verbleibt im Abstrakten und verglimmt in sich selbst.

Betrachten wir nunmehr näher, was wir an der Gränze haben, so finden wir, wie dieselbe einen Widerspruch in sich enthält, und sich somit als dialektisch erweist. Die Gränze macht nämlich einerseits die Realität des Daseyns aus, und andererseits ist sie dessen Negation. Weiter ist nun aber die Gränze als die Negation des Etwas nicht ein abstraktes Nichts überhaupt, sondern ein seyendes Nichts, oder dasjenige, was wir ein Anderes heißen. Beim Etwas fällt uns sogleich das Andere ein, und wir wissen, daß es nicht nur Etwas, sondern auch noch Anderes giebt. Nun aber ist das Andere nicht ein Solches, welches wir nur so finden, dergestalt, daß Etwas auch ohne dasselbe gedacht werden könnte, sondern Etwas ist an sich das Andere seiner selbst und dem Etwas wird im Andern seine Gränze objektiv. Fragen wir nunmehr nach dem Unterschied zwischen dem Etwas und dem Andern, so zeigt es sich, daß beide dasselbe sind,

welche Identität dann auch im Lateiniſchen durch die Bezeichnung beider als aliud-aliud ausgedrückt iſt. Das Andere, dem Etwas gegenüber, iſt ſelbſt ein Etwas, und wir ſagen demgemäß: Etwas Anderes; eben ſo iſt andererſeits das erſte Etwas dem gleichfalls als Etwas beſtimmten Anderen gegenüber ſelbſt ein Anderes. Wenn wir ſagen: Etwas Anderes — ſo ſtellen wir uns zunächſt vor, Etwas, für ſich genommen, ſey nur Etwas, und die Beſtimmung, ein Anderes zu ſeyn, komme demſelben nur durch eine bloß äußerliche Betrachtung zu. Wir meinen ſo z. B. der Mond, welcher etwas Anderes iſt als die Sonne, könnte wohl auch ſeyn, wenn die Sonne nicht wäre. In der That aber hat der Mond (als Etwas) ſein Anderes an ihm ſelbſt, und dieß macht ſeine Endlichkeit aus. Platon ſagt: Gott hat die Welt aus der Natur des Einen und des Andern (τοῦ ἑτέρου) gemacht; dieſe hat er zuſammengebracht und daraus ein Drittes gebildet, welches von der Natur des Einen und des Andern iſt. — Hiermit iſt überhaupt die Natur des Endlichen ausgeſprochen, welches als Etwas dem Andern nicht gleichgültig gegenüberſteht, ſondern an ſich das Andere ſeiner ſelbſt iſt und hiermit ſich verändert. In der Veränderung zeigt ſich der innere Widerſpruch, mit welchem das Daſeyn von Haus aus behaftet iſt, und welcher daſſelbe über ſich hinaus treibt. Für die Vorſtellung erſcheint das Daſeyn zunächſt als einfach poſitiv und zugleich als innerhalb ſeiner Gränze ruhig beharrend; wir wiſſen dann zwar auch, daß alles Endliche (und ein ſolches iſt das Daſeyn) der Veränderung unterworfen iſt. Allein dieſe Veränderlichkeit des Daſeyns erſcheint der Vorſtellung als eine bloße Möglichkeit, deren Realiſirung nicht in ihm ſelbſt begründet iſt. In der That aber liegt es im Begriff des Daſeyns ſich zu verändern, und die Veränderung iſt nur die Manifeſtation deſſen, was das Daſeyn an ſich iſt. Das Lebendige ſtirbt, und zwar einfach um deswillen, weil es als ſolches den Keim des Todes in ſich ſelbſt trägt. —

§. 93.

Etwas wird ein Anderes, aber das Andere iſt ſelbſt ein Etwas, alſo wird es gleichfalls ein Anderes und ſofort ins Unendliche.

§. 94.

Dieſe Unendlichkeit iſt die ſchlechte oder negative Unendlichkeit, indem ſie nichts iſt, als die Negation des Endlichen, welches aber ebenſo wieder entſteht, ſomit eben ſo ſehr nicht aufgehoben iſt, — oder dieſe Unendlichkeit drückt nur das Sollen des Aufhebens des Endlichen aus. Der Progreß ins Unendliche bleibt bei dem Ausſprechen des Widerſpruchs ſtehen, den das Endliche enthält, daß es ſowohl Etwas iſt als ſein Anderes, und iſt das perennirende Fortſetzen des Wechſels dieſer einander herbeiführenden Beſtimmungen.

Zuſatz. Wenn wir die Momente des Daſeyns, Etwas und Anderes, auseinander fallen laſſen, ſo haben wir dieſes: Etwas wird ein Anderes, und dieſes Andere iſt ſelbſt ein Etwas, welches als ſolches ſich dann gleichfalls verändert, und ſofort ins Unendliche. Die Reflexion meint hier zu etwas ſehr Hohem, ja zum Höchſten gekommen zu ſeyn. Dieſer Progreß ins Unendliche iſt nun aber nicht das wahrhaft Unendliche, welches vielmehr darin beſteht, in ſeinem Anderen bei ſich ſelbſt zu ſeyn, oder als Proceß ausgeſprochen in ſeinem Andern zu ſich ſelbſt zu kommen. Es iſt von großer Wichtigkeit, den Begriff der wahren Unendlichkeit gehörig zu faſſen und nicht bloß bei der ſchlechten Unendlichkeit des unendlichen Progreſſes ſtehen zu bleiben. Wenn von der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit die Rede iſt, ſo iſt es zunächſt der unendliche Progreß, an welchem man ſich zu halten pflegt. Man ſagt ſo z. B., dieſe Zeit — jetzt — und über dieſe Gränze wird dann fortwährend hinausgegangen, rückwärts und vorwärts. Eben ſo iſt es mit dem Raume, über deſſen Unendlichkeit von erbaulichen Aſtronomen viele leere Deklamationen vorgebracht werden. Es pflegt dann

wohl auch behauptet zu werden, das Denken müſſe erliegen, wenn es ſich an die Betrachtung dieſer Unendlichkeit begebe. So viel iſt nun allerdings richtig, daß wir es zuletzt bleiben laſſen, in ſolcher Betrachtung weiter und immer weiter vorzuſchreiten, jedoch nicht um der Erhabenheit, ſondern um der Langweiligkeit dieſes Geſchäfts willen. Langweilig iſt das ſich Ergehen in der Betrachtung dieſes unendlichen Progreſſes um deswillen, weil hier fortwährend daſſelbe wiederholt wird. Eine Gränze wird geſetzt, darüber wird hinausgegangen, dann abermals eine Gränze, und ſo fort ins Endloſe. Wir haben hier alſo nichts, als eine oberflächliche Abwechſelung, die immer im Endlichen ſtehen bleibt. Wenn man meint, durch das Hinausſchreiten in jene Unendlichkeit ſich vom Endlichen zu befreien, ſo iſt dieß in der That nur die Befreiung der Flucht. Der Fliehende aber iſt noch nicht frei, denn er iſt im Fliehen noch durch dasjenige bedingt, wovor er flieht. Sagt man dann weiter, das Unendliche ſey nicht zu erreichen, ſo iſt dieß ganz richtig, aber nur um deswillen, weil die Beſtimmung, etwas abſtrakt Negatives zu ſeyn, in daſſelbe gelegt wird. Die Philoſophie treibt ſich nicht mit ſolchem Leeren und bloß Jenſeitigen herum. Das, womit die Philoſophie es zu thun hat, iſt immer ein Konkretes und ſchlechthin Gegenwärtiges. — Man hat wohl auch die Aufgabe der Philoſophie ſo geſtellt, daß dieſelbe die Frage zu beantworten habe, wie das Unendliche ſich dazu entſchließe, aus ſich ſelbſt herauszugehen. Auf dieſe Frage, welcher die Vorausſetzung eines feſten Gegenſatzes von Unendlichem und Endlichem zu Grunde liegt, iſt nur zu antworten, daß dieſer Gegenſatz ein Unwahres, und daß das Unendliche in der That ewig aus ſich heraus und ewig auch nicht aus ſich heraus iſt. — Wenn wir übrigens ſagen: das Unendliche ſey das Nichtendliche, ſo haben wir damit in der That das Wahre ſchon ausgeſprochen, denn das Nichtendliche iſt, da das Endliche ſelbſt das erſte Negative iſt, das Negative der Nega-

tion, die mit ſich identiſche Negation, und ſomit zugleich wahre Affirmation. —

Die hier beſprochene Unendlichkeit der Reflexion iſt nur der Verſuch, die wahre Unendlichkeit zu erreichen, ein unglückſeliges Mittelding. Es iſt dieß überhaupt derjenige Standpunkt der Philoſophie, welcher in der neuern Zeit in Deutſchland geltend gemacht worden iſt. Das Endliche ſoll hier nur aufgehoben werden, und das Unendliche ſoll nicht bloß ein Negatives, ſondern auch ein Poſitives ſeyn. In dieſem Sollen liegt immer die Ohnmacht, daß etwas anerkannt wird als berechtigt, und daß ſich daſſelbe doch nicht geltend zu machen vermag. Die kantiſche und die fichteſche Philoſophie ſind rückſichtlich des Ethiſchen auf dieſem Standpunkt des Sollens ſtehen geblieben. Die perennirende Annäherung an das Vernunftgeſetz iſt das Aeußerſte, wozu man auf dieſem Wege gelangt. Man hat dann auf dieſes Poſtulat auch die Unſterblichkeit der Seele begründet.

§. 95.

γ) Was in der That vorhanden iſt, iſt, daß Etwas zu Anderem, und das Andere überhaupt zu Anderem wird. Etwas iſt im Verhältniß zu einem Anderen, ſelbſt ſchon ein Anderes gegen daſſelbe; ſomit da das, in welches es übergeht, ganz dasſelbe iſt, was das, welches übergeht, — beide haben keine weitere, als eine und dieſelbe Beſtimmung, ein Anderes zu ſeyn, — ſo geht hiermit Etwas in ſeinem Uebergehen in Anderes nur mit ſich ſelbſt zuſammen, und dieſe Beziehung im Uebergehen und im Andern auf ſich ſelbſt iſt die wahrhafte Unendlichkeit. Oder negativ betrachtet; was verändert wird, iſt das Andere, es wird das Andere des Anderen. So iſt das Seyn, aber als Negation der Negation wieder hergeſtellt und iſt das Fürſichſeyn.

Der Dualismus, welcher den Gegenſatz von Endlichem und Unendlichem unüberwindlich macht, macht die einfache Betrachtung nicht, daß auf ſolche Weiſe ſogleich das Unendliche

nur das Eine der Beiden ist, daß es hiermit zu einem nur Besondern gemacht wird, wozu das Endliche das andere Besondere ist. Ein solches Unendliches, welches nur ein Besonderes ist, neben dem Endlichen ist, an diesem eben damit seine Schranke, Gränze hat, ist nicht das, was es seyn soll, nicht das Unendliche, sondern ist nur endlich. — In solchem Verhältnisse, wo das Endliche Hüben, das Unendliche Drüben, das erste diesseits, das andere jenseits gestellt ist, wird dem Endlichen die gleiche Würde des Bestehens und der Selbstständigkeit mit dem Unendlichen zugeschrieben; das Seyn des Endlichen wird zu einem absoluten Seyn gemacht; es steht in solchem Dualismus fest für sich. Vom Unendlichen so zu sagen berührt, würde es vernichtigt; aber es soll vom Unendlichen nicht berührt werden können, es soll ein Abgrund, eine unübersteigbare Kluft zwischen beiden sich befinden, das Unendliche schlechthin drüben, und das Endliche hüben verharren. Indem die Behauptung von dem festen Beharren des Endlichen dem Unendlichen gegenüber über alle Metaphysik hinweg zu seyn meint, steht sie ganz nur auf dem Boden der ordinärsten Verstandes-Metaphysik. Es geschieht hier dasselbe, was der unendliche Progreß ausdrückt, das einemal wird zugegeben, daß das Endliche nicht an und für sich sey, daß ihm nicht selbstständige Wirklichkeit, nicht absolutes Seyn zukomme, daß es nur ein Vorübergehendes ist; das andremal wird dieß sogleich vergessen, und das Endliche dem Unendlichen nur gegenüber, schlechthin getrennt von demselben und der Vernichtung entnommen als selbstständig für sich beharrend vorgestellt. — Indem das Denken auf solche Weise sich zum Unendlichen zu erheben meint, so widerfährt ihm das Gegentheil, — zu einem Unendlichen zu kommen, das nur ein Endliches ist, und das Endliche, welches von ihm verlassen worden, vielmehr immer beizubehalten, zu einem Absoluten zu machen.

Wenn man nach der angeſtellten Betrachtung der Nichtigkeit des Verſtandes-Gegenſtandes vom Endlichen und Unendlichen (womit Plato's Philebus mit Nutzen verglichen werden kann) auch hier leicht auf den Ausdruck verfallen kann, daß das Unendliche und Endliche hiermit Eins ſey, daß das Wahre, die wahrhafte Unendlichkeit als Einheit des Unendlichen und Endlichen beſtimmt und ausgeſagt werde, ſo enthält ſolcher Ausdruck zwar Richtiges, aber er iſt eben ſo ſehr ſchief und falſch wie vorhin von der Einheit des Seyns und Nichts bemerkt worden iſt. Er führt ferner auf den gerechten Vorwurf von der Verendlichung der Unendlichkeit, von einem endlichen Unendlichen. Denn in jenem Ausdruck erſcheint das Endliche als belaſſen; es wird nicht ausdrücklich als aufgehoben ausgedrückt. — Oder, indem darauf reflektirt wurde, daß es als eins mit dem Unendlichen geſetzt, allerdings nicht bleiben könnte, was es außer dieſer Einheit war, und wenigſtens an ſeiner Beſtimmung etwas litte (wie das Kali mit der Säure verbunden von ſeinen Eigenſchaften verliert), ſo widerführe eben dieß dem Unendlichen, das als das Negative ſeinerſeits gleichfalls an dem Andern abgeſtumpft würde. In der That geſchieht ſolches auch dem abſtrakten, einſeitigen Unendlichen des Verſtandes. Aber das wahrhafte Unendliche verhält ſich nicht bloß wie die einſeitige Säure; ſondern es erhält ſich; die Negation der Negation iſt nicht eine Neutraliſation; das Unendliche iſt das Affirmative, und nur das Endliche das Aufgehobene.

Im Fürſichſeyn iſt die Beſtimmung der Idealität eingetreten. Das Daſeyn zunächſt nur nach ſeinem Seyn oder ſeiner Affirmation aufgefaßt, hat Realität (§. 91.), ſomit iſt auch die Endlichkeit zunächſt in der Beſtimmung der Realität. Aber die Wahrheit des Endlichen iſt vielmehr ſeine Idealität. Eben ſo ſehr iſt auch das Verſtandes-Unendliche, welches neben das Endliche geſtellt, ſelbſt nur eins der

beiden Endlichen ist, ein unwahres, ein ideelles. Diese Idealität des Endlichen ist der Hauptsatz der Philosophie, und jede wahrhafte Philosophie ist deswegen Idealismus. Es kommt allein darauf an, nicht das für das Unendliche zu nehmen, was in seiner Bestimmung selbst sogleich zu einem Besondern und Endlichen gemacht wird. — Auf diesen Unterschied ist deswegen hier weitläufiger aufmerksam gemacht worden; der Grundbegriff der Philosophie, das wahrhafte Unendliche, hängt davon ab. Dieser Unterschied erledigt sich durch die ganz einfachen, darum vielleicht unscheinbaren, aber unwiderleglichen Reflexionen, die im §. enthalten sind.

c. Fürsichseyn.

§. 96.

α) Das Fürsichseyn als Beziehung auf sich selbst ist Unmittelbarkeit, und als Beziehung des Negativen auf sich selbst ist es Fürsichseyendes, das Eins, — das in sich selbst Unterschiedslose damit das Andere aus sich Ausschließende.

Zusatz. Das Fürsichseyn ist die vollendete Qualität, und enthält als solche das Seyn und das Daseyn als seine ideellen Momente in sich. Als Seyn ist das Fürsichseyn einfache Beziehung auf sich und als Daseyn ist dasselbe bestimmt; diese Bestimmtheit ist dann aber nicht mehr die endliche Bestimmtheit des Etwas in seinem Unterschied vom Andern, sondern die unendliche den Unterschied in sich als aufgehoben enthaltende Bestimmtheit.

Das nächste Beispiel des Fürsichseyns haben wir am Ich. Wir wissen uns, als daseyend, zunächst unterschieden von anderem Daseyenden, und auf dasselbe bezogen. Weiter wissen wir dann aber auch diese Breite des Daseyns als zugespitzt gleichsam zur einfachen Form des Fürsichseyns. Indem wir sagen: Ich, so ist dieß der Ausdruck der unendlichen und zugleich negativen Beziehung auf sich. Man kann sagen, daß der Mensch sich vom

Thier, und ſomit von der Natur überhaupt dadurch unterſcheidet, daß er ſich als Ich weiß, womit dann zugleich ausgeſprochen iſt, daß die natürlichen Dinge es nicht zum freien Fürſichſeyn bringen, ſondern als auf das Daſeyn beſchränkt immer nur Seyn für Anderes ſind. — Weiter iſt nun das Fürſichſeyn überhaupt als Idealität aufzufaſſen, wohingegen das Daſeyn früher als Realität bezeichnet wurde. Realität und Idealität werden häufig als ein Paar, mit gleicher Selbſtſtändigkeit einander gegenüberſtehende Beſtimmungen betrachtet, und man ſagt demgemäß, daß es außer der Realität auch eine Idealität gebe. Nun aber iſt die Idealität nicht Etwas, das es außer und neben der Realität giebt, ſondern der Begriff der Idealität beſteht ausdrücklich darin, die Wahrheit der Realität zu ſeyn, d. h. die Realität als das geſetzt, was ſie an ſich iſt, erweiſt ſich ſelbſt als Idealität. Man darf ſomit nicht glauben, der Idealität die nöthige Ehre erwieſen zu haben, wenn man nur einräumt, daß es mit der Realität noch nicht abgethan ſey, ſondern daß man außer derſelben auch noch eine Idealität anzuerkennen habe. Eine ſolche Idealität, neben oder immerhin auch über die Realität, wäre in der That nur ein leerer Name. Einen Inhalt aber hat die Idealität nur, indem dieſelbe Idealität von Etwas iſt: dieſes Etwas aber iſt dann nicht bloß ein unbeſtimmtes Dieſes oder Jenes, ſondern das als Realität beſtimmte Daſeyn, welchem für ſich feſtgehalten, keine Wahrheit zukömmt. Man hat nicht mit Unrecht den Unterſchied der Natur und des Geiſtes ſo aufgefaßt, daß jene auf die Realität und dieſer auf die Idealität als ihre Grundbeſtimmung zurückzuführen ſeyen. Nun aber iſt die Natur eben nicht ein Feſtes und Fertiges für ſich, welches ſomit auch ohne den Geiſt beſtehen könnte, ſondern dieſelbe gelangt erſt im Geiſt zu ihrem Ziel und ihrer Wahrheit, und ebenſo iſt der Geiſt an ſeinem Theil nicht bloß ein abſtraktes Jenſeits der Natur, ſondern derſelbe iſt nur wahrhaft und bewährt nur erſt als Geiſt, in ſofern er die Natur

als aufgehoben in sich enthält. Es ist hierbei an die gedoppelte Bedeutung unseres deutschen Ausdrucks aufheben zu erinnern. Unter aufheben verstehen wir einmal so viel als hinwegräumen, negiren, und sagen demgemäß z. B. ein Gesetz, eine Einrichtung u. s. w. seyen aufgehoben. Weiter heißt dann aber auch aufheben so viel als aufbewahren, und wir sprechen in diesem Sinn davon, daß etwas wohl aufgehoben sey. Dieser sprachgebräuchliche Doppelsinn, wonach dasselbe Wort eine negative und eine positive Bedeutung hat, darf nicht als zufällig angesehen, noch etwa gar der Sprache zum Vorwurf gemacht werden, als zu Verwirrung Veranlassung gebend, sondern es ist darin der über das bloß verständige Entweder — Oder hinausschreitende spekulative Geist unserer Sprache zu erkennen.

§. 97.

β) Die Beziehung des Negativen auf sich ist negative Beziehung, also Unterscheidung des Eins von sich selbst, die Repulsion des Eins, d. i. Setzen Vieler Eins. Nach der Unmittelbarkeit des Fürsichseyenden sind diese Viele Seyende, und die Repulsion der seyenden Eins wird in sofern ihre Repulsion gegeneinander als Vorhandener oder gegenseitiges Ausschließen.

Zusatz. Wenn vom Eins die Rede ist, so pflegen uns dabei zunächst die Vielen einzufallen. Hier entsteht dann die Frage, wo die Vielen herkommen? In der Vorstellung findet sich für diese Frage keine Antwort, da dieselbe die Vielen als unmittelbar vorhanden betrachtet, und das Eins eben nur als Eines unter den Vielen gilt. Dem Begriffe nach bildet dagegen das Eins die Voraussetzung der Vielen und es liegt in dem Gedanken des Eins, sich selbst als das Viele zu setzen. Das für sich seyende Eins, als solches, ist nämlich nicht ein Beziehungsloses wie das Seyn, sondern es ist Beziehung so gut wie das Daseyn; nun aber bezieht es sich nicht als Etwas auf ein Anderes, sondern, als Einheit des Etwas und des Andern, ist es

Beziehung auf ſich ſelbſt und zwar iſt dieſe Beziehung negative Beziehung. Hiermit erweiſt ſich das Eins als das ſchlechthin mit ſich ſelbſt Unverträgliche, als das ſich von ſelbſt Abſtoßende, und dasjenige, als was es ſich ſetzt, iſt das Viele. Wir können dieſe Seite im Proceß des Fürſichſeyns mit dem bildlichen Ausdruck Repulſion bezeichnen. Von der Repulſion ſpricht man zunächſt bei Betrachtung der Materie und verſteht darunter eben dieß, daß die Materie als ein Vieles in einem jeden dieſer vielen Eins ſich als ausſchließend gegen alle übrigen verhält. Man darf übrigens den Proceß der Repulſion nicht ſo auffaſſen, als ſey Eins das Repellirende und die Vielen das Repellirte; vielmehr iſt das Eins, wie vorher bemerkt wurde, eben nur dieß, ſich von ſich ſelbſt auszuſchließen und als das Viele zu ſetzen; ein jedes der Vielen aber iſt ſelbſt Eins, und indem es ſich als ſolches verhält, ſo ſchlägt hiermit dieſe allſeitige Repulſion um in ihr Entgegengeſetztes — die Attraktion.

§. 98.

γ) Die Vielen ſind aber das Eine was das Andere iſt, jedes iſt Eins oder auch Eins der Vielen; ſie ſind daher eins und daſſelbe. Oder die Repulſion an ihr ſelbſt betrachtet, ſo iſt ſie als negatives Verhalten der vielen Eins gegeneinander eben ſo weſentlich ihre Beziehung auf einander; und da diejenigen, auf welche ſich das Eins in ſeinem Repelliren bezieht, Eins ſind, ſo bezieht es ſich in ihnen auf ſich ſelbſt. Die Repulſion iſt daher eben ſo weſentlich Attraktion; und das ausſchließende Eins oder das Fürſichſeyn hebt ſich auf. Die qualitative Beſtimmtheit, welche im Eins ihr An- und-für ſich-Beſtimmtſeyn erreicht hat, iſt hiermit in die Beſtimmtheit als aufgehobene übergegangen, d. i. in das Seyn als Quantität.

Die atomiſtiſche Philoſophie iſt dieſer Standpunkt, auf welchem ſich das Abſolute als Fürſichſeyn, als Eins, und als

Viele Eins bestimmt. Als ihre Grundkraft ist auch die am Begriffe des Eins sich zeigende Repulsion angenommen worden; nicht aber so die Attraktion, sondern der Zufall, d. i. das Gedankenlose, soll sie zusammenbringen. Indem das Eins als Eins fixirt ist, so ist das Zusammenkommen desselben mit andern allerdings als etwas ganz Aeußerliches anzusehen. — Das Leere, welches als das andere Princip zu den Atomen angenommen wird, ist die Repulsion selbst, vorgestellt als das seyende Nichts zwischen den Atomen. — Die neuere Atomistik, — und die Physik behält noch immer dieß Princip bei, hat in sofern die Atome aufgegeben, als sie sich an kleine Theilchen, Moleküles hält; sie hat sich damit dem sinnlichen Vorstellen näher gebracht, aber die denkende Bestimmung verlassen. — Indem ferner der Repulsivkraft eine Attraktivkraft an die Seite gesetzt wird, so ist der Gegensatz zwar vollständig gemacht, und man hat sich viel mit der Entdeckung dieser sogenannten Naturkraft gewußt. Aber die Beziehung beider aufeinander, was das Konkrete und Wahrhafte derselben ausmacht, wäre aus der trüben Verwirrung zu reißen, in der sie auch noch in Kants metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft gelassen ist. — Noch wichtiger als im Physischen ist in neuern Zeiten die atomistische Ansicht im Politischen geworden. Nach derselben ist der Wille der Einzelnen als solcher das Princip des Staates, das Attrahirende ist die Partikularität der Bedürfnisse, Neigungen, und das Allgemeine, der Staat selbst, ist das äußerliche Verhältniß des Vertrags.

Zusatz 1. Die atomistische Philosophie bildet eine wesentliche Stufe in der geschichtlichen Entwickelung der Idee und das Princip dieser Philosophie ist überhaupt das Fürsichseyn in der Gestalt des Vielen. Wenn noch heut zu Tage die Atomistik bei solchen Naturforschern, die von Metaphysik nichts wissen wollen, in großer Gunst steht, so ist hier daran zu erin-

nern, daß man der Metaphyſik, und näher der Zurückführung der Natur auf Gedanken dadurch nicht entgeht, daß man ſich der Atomiſtik in die Arme wirft, da das Atom in der That ſelbſt ein Gedanke, und ſomit die Auffaſſung der Materie, als aus Atomen beſtehend, eine metaphyſiſche Auffaſſung iſt. Newton hat zwar die Phyſik ausdrücklich gewarnt, ſich vor der Metaphyſik zu hüten; zu ſeiner Ehre muß indeß bemerkt werden, daß er ſelbſt ſich dieſer Warnung keineswegs gemäß verhalten hat. Reine, pure Phyſiker ſind in der That nur die Thiere, da dieſe nicht denken, wohingegen der Menſch, als ein denkendes Weſen, ein geborner Metaphyſiker iſt. Dabei kömmt es dann nur darauf an, ob die Metaphyſik, welche man zur Anwendung bringt, von der rechten Art iſt, und namentlich, ob es nicht, anſtatt der konkreten, logiſchen Idee, einſeitige, vom Verſtand fixirte Gedankenbeſtimmungen ſind, an welche man ſich hält, und welche die Grundlage unſeres theoretiſchen ſowohl als unſeres praktiſchen Thuns bilden. Dieſer Vorwurf iſt es, welcher die atomiſtiſche Philoſophie trifft. Die alten Atomiſtiker betrachteten (wie dieß noch heut zu Tage häufig der Fall iſt) Alles als ein Vieles, und der Zufall ſollte es denn ſeyn, welcher die im Leeren herumſchwebenden Atome zuſammen bringt. Nun aber iſt die Beziehung der Vielen auf einander keineswegs eine bloß zufällige, ſondern dieſe Beziehung iſt (wie vorher bemerkt wurde) in ihnen ſelbſt begründet. Kant iſt es, welchem das Verdienſt gebührt, die Auffaſſung der Materie dadurch vervollſtändigt zu haben, daß er dieſelbe als die Einheit von Repulſion und Attraktion betrachtet. Hierin liegt das Richtige, daß die Attraktion allerdings als das andere im Begriff des Fürſichſeyns enthaltene Moment anzuerkennen iſt, und daß ſomit die Attraktion eben ſo weſentlich zur Materie gehört als die Repulſion. Dieſe ſogenannte dynamiſche Konſtruktion der Materie leidet dann aber an dem Mangel, daß die Repulſion und die Attraktion ohne Weiteres als vorhanden poſtulirt und nicht deducirt werden,

aus welcher Deduktion sich dann auch das Wie und Warum ihrer bloß behaupteten Einheit ergeben haben würde. Wenn übrigens Kant ausdrücklich eingeschärft hat, daß man die Materie nicht als für sich vorhanden, und dann (gleichsam beiläufig) mit den beiden hier erwähnten Kräften ausgestattet, sondern dieselbe als lediglich in deren Einheit bestehend zu betrachten habe, und die deutschen Physiker sich eine Zeitlang diese reine Dynamik haben gefallen lassen, so hat es die Mehrzahl dieser Physiker in der neuern Zeit wieder bequemer gefunden, auf den atomistischen Standpunkt zurück zu kehren, und, gegen die Warnung ihres Kollegen, des seeligen Kästner, die Materie als aus unendlich kleinen Dingerchen, Atome genannt, bestehend zu betrachten, welche Atome dann durch das Spiel der an ihnen haftenden Attraktiv — Repulsiv — oder auch sonstigen beliebigen Kräfte mit einander in Beziehung gesetzt werden sollen. Dieß ist dann gleichfalls eine Metaphysik, vor welcher, um ihrer Gedankenlosigkeit willen, sich zu hüten, allerdings hinlänglicher Grund vorhanden wäre.

Zusatz 2. Der im vorstehenden §. angegebene Uebergang der Qualität in die Quantität, findet sich nicht in unserem gewöhnlichen Bewußtseyn. Diesem gelten die Qualität und die Quantität als ein Paar selbstständig neben einander bestehende Bestimmungen, und es heißt demgemäß, die Dinge seyen nicht nur qualitativ, sondern *auch* quantitativ bestimmt. Wo diese Bestimmungen herkommen, und wie sich dieselben zu einander verhalten, danach wird hier weiter nicht gefragt. Nun aber ist die Quantität nichts Anderes, als die aufgehobene Qualität, und die hier betrachtete Dialektik der Qualität ist es, wodurch diese Aufhebung zu Stande kömmt. Wir hatten zunächst das *Seyn* und als dessen Wahrheit ergab sich das Werden; dieses bildete den Uebergang zum Daseyn, als dessen Wahrheit wir die Veränderung erkannten. Die Veränderung aber zeigte sich in ihrem Resultate als das der Beziehung auf Anderes und

dem Uebergang in daſſelbe entnommene Fürſichſeyn, welches Fürſichſeyn dann endlich, in den beiden Seiten ſeines Proceſſes, der Repulſion und der Attraktion, ſich als das Aufheben ſeiner ſelbſt, und ſomit der Qualität überhaupt, in der Totalität ihrer Momente, erwieſen hat. Dieſe aufgehobene Qualität iſt nun aber weder ein abſtraktes Nichts, noch das eben ſo abſtrakte und beſtimmungsloſe Seyn, ſondern nur das gegen die Beſtimmtheit gleichgültige Seyn, und dieſe Geſtalt des Seyns iſt es, welche auch in unſerer gewöhnlichen Vorſtellung als Quantität vorkömmt. Wir betrachten demgemäß die Dinge zunächſt unter dem Geſichtspunkt ihrer Qualität, und dieſe gilt uns als die mit dem Seyn des Dinges identiſche Beſtimmtheit. Schreiten wir dann weiter zur Betrachtung der Quantität, ſo gewährt uns dieſe ſofort die Vorſtellung der gleichgültigen, äußerlichen Beſtimmtheit, dergeſtalt, daß ein Ding, obſchon ſeine Quantität ſich ändert, und es größer oder kleiner wird, dennoch bleibt, was es iſt.

B.
Quantität.

a. Die reine Quantität.

§. 99.

Die Quantität iſt das reine Seyn, an dem die Beſtimmtheit nicht mehr als eins mit dem Seyn ſelbſt, ſondern als aufgehoben oder gleichgültig geſetzt iſt.

1) Der Ausdruck Größe iſt in ſofern für Quantität nicht paſſend, als er vornehmlich die beſtimmte Quantität bezeichnet. 2) Die Mathematik pflegt die Größe als das zu definiren, was vermehrt oder vermindert werden kann; ſo fehlerhaft dieſe Definition iſt, indem ſie das Definitum ſelbſt wieder enthält, ſo liegt doch dieß darin, daß die Größebeſtimmung eine ſolche iſt, die als veränderlich und gleichgül-

tig gesetzt sey, so daß unbeschadet einer Veränderung derselben, einer vermehrten Extension oder Intension, die Sache z. B. ein Haus, nicht aufhöre Haus, Roth, Roth zu seyn. 3) Das Absolute ist reine Quantität, — dieser Standpunkt fällt im Allgemeinen damit zusammen, daß dem Absoluten die Bestimmung von Materie gegeben wird, an welcher die Form zwar vorhanden, aber eine gleichgültige Bestimmung sey. Auch macht die Quantität die Grundbestimmung des Absoluten aus, wenn es so gefaßt wird, daß an ihm, dem absolut-indifferenten, aller Unterschied nur quantitativ sey. — Sonst können der reine Raum, die Zeit u. s. f. als Beispiele der Quantität genommen werden, in sofern das Reale als gleichgültige Raum- oder Zeiterfüllung aufgefaßt werden soll.

Zusatz. Die in der Mathematik gewöhnliche Definition der Größe, dasjenige zu seyn, was vermehrt oder vermindert werden kann, scheint beim ersten Anblick einleuchtender und plausibler zu seyn als die im vorstehenden §. enthaltene Begriffsbestimmung. Näher besehen, enthält dieselbe jedoch in der Form der Voraussetzung und der Vorstellung dasselbe, was sich nur auf dem Wege der logischen Entwickelung als Begriff der Quantität ergeben hat. Wenn nämlich von der Größe gesagt wird, daß ihr Begriff darin bestehe, vermehrt oder vermindert werden zu können, so ist eben damit ausgesprochen, daß die Größe (oder richtiger die Quantität) — im Unterschied von der Qualität — eine solche Bestimmung ist, gegen deren Veränderung die bestimmte Sache sich als gleichgültig verhält. Was dann den oben gerügten Mangel der gewöhnlichen Definition der Quantität anbetrifft, so besteht derselbe näher darin, daß Vermehren und Vermindern eben nur heißt die Größe anders bestimmen. Hiermit wäre indeß die Quantität zunächst nur ein Veränderliches überhaupt. Nun aber ist auch die Qualität veränderlich, und der vorher erwähnte Unterschied der Quantität von der Qua-

lität iſt dann durch das Vermehren oder Vermindern ausgedrückt, worin dieß liegt, daß, nach welcher Seite hin auch die Größenbeſtimmung verändert werden mag, die Sache doch bleibt was ſie iſt. — Hier iſt dann noch zu bemerken, daß es in der Philoſophie überhaupt gar nicht bloß um richtige, und noch viel weniger bloß um plauſible, d. h. ſolche Definitionen zu thun iſt, deren Richtigkeit dem vorſtellenden Bewußtſeyn unmittelbar einleuchtet, ſondern vielmehr um bewährte, d. h. ſolche Definitionen, deren Inhalt nicht bloß als ein vorgefundener aufgenommen, ſondern als ein im freien Denken, und damit zugleich in ſich ſelbſt begründeter erkannt wird. Dieß findet ſeine Anwendung auf den vorliegenden Fall in der Art, daß, wie richtig und unmittelbar einleuchtend auch immerhin die in der Mathematik gewöhnliche Definition der Quantität ſeyn möchte, damit doch immer der Forderung noch nicht genügt ſeyn würde, zu wiſſen, in wiefern dieſer beſondere Gedanke im allgemeinen Denken begründet und hiermit nothwendig iſt. Hieran ſchließt ſich dann die weitere Betrachtung, daß, indem die Quantität, ohne durch das Denken vermittelt zu ſeyn, unmittelbar aus der Vorſtellung aufgenommen wird, es ſehr leicht geſchieht, daß dieſelbe hinſichtlich des Umfangs ihrer Gültigkeit überſchätzt, ja ſelbſt zur abſoluten Kategorie geſteigert wird. Dieß iſt in der That dann der Fall, wenn nur ſolche Wiſſenſchaften, deren Gegenſtände dem mathematiſchen Kalkül unterworfen werden können, als exakte Wiſſenſchaften anerkannt werden. Hier zeigt ſich dann wieder jene früher (§. 98. Zuſatz) erwähnte ſchlechte Metaphyſik, welche einſeitige und abſtrakte Verſtandesbeſtimmungen an die Stelle der konkreten Idee ſetzt. Es wäre in der That übel beſchaffen mit unſerm Erkennen, wenn von ſolchen Gegenſtänden, wie Freiheit, Recht, Sittlichkeit, ja Gott ſelbſt, darum, weil dieſelben nicht gemeſſen und berechnet oder in einer mathematiſchen Formel ausgedrückt werden können, wir uns, mit Verzichtleiſtung auf eine exakte Erkenntniß, im Allgemeinen

bloß mit einer unbeſtimmten Vorſtellung zu begnügen hätten, und dann, was das Nähere oder Beſondere derſelben anbetrifft, dem Belieben eines jeden Einzelnen überlaſſen bliebe, daraus zu machen was es will. — Welche praktiſch verderbliche Konſequenzen ſich aus einer ſolchen Auffaſſung ergeben, iſt unmittelbar einleuchtend. Näher betrachtet iſt übrigens der hier erwähnte ausſchließlich mathematiſche Standpunkt, auf welchem die Quantität, dieſe beſtimmte Stufe der logiſchen Idee, mit dieſer ſelbſt identificirt wird, kein anderer Standpunkt als der des Materialismus, wie denn auch ſolches in der Geſchichte des wiſſenſchaftlichen Bewußtſeyns, namentlich in Frankreich ſeit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, ſeine volle Beſtätigung findet. Das Abſtrakte der Materie iſt eben dieß, an welchem die Form zwar vorhanden iſt, jedoch nur als eine gleichgültige und äußerliche Beſtimmung. — Man würde übrigens die hier angeſtellte Erörterung ſehr mißverſtehen, wenn man dieſelbe ſo auffaſſen wollte, als ob dadurch der Würde der Mathematik zu nahe getreten oder als ob durch Bezeichnung der quantitativen Beſtimmung als bloß äußerlicher und gleichgültiger Beſtimmung, der Trägheit und Oberflächlichkeit ein gutes Gewiſſen gemacht und behauptet werden ſollte, man könne die quantitativen Beſtimmungen auf ſich beruhen laſſen oder brauche es wenigſtens damit eben ſo genau nicht zu nehmen. Die Quantität iſt jedenfalls eine Stufe der Idee, welcher als ſolcher auch ihr Recht werden muß zunächſt als logiſcher Kategorie und ſodann weiter auch in der gegenſtändlichen Welt, ſowohl in der natürlichen als auch in der geiſtigen. Hier zeigt ſich dann aber auch ſogleich der Unterſchied, daß bei Gegenſtänden der natürlichen Welt und bei Gegenſtänden der geiſtigen Welt, die Größenbeſtimmung nicht von gleicher Wichtigkeit iſt. In der Natur nämlich als der Idee in der Form des Anders- und zugleich des Außerſichſeyns, hat eben um deswillen auch die Quantität eine größere Wichtigkeit als in der Welt des Geiſtes, dieſer Welt der freien

Innerlichkeit. Wir betrachten zwar auch den geiſtigen Inhalt unter dem quantitativen Geſichtspunkt, allein es leuchtet ſofort ein, daß wenn wir Gott als den Dreieinigen betrachten, die Zahl drei hier eine viel untergeordnetere Bedeutung hat, als wenn wir z. B. die drei Dimenſionen des Raumes oder gar die drei Seiten eines Dreiecks betrachten, deſſen Grundbeſtimmung eben nur die iſt, eine von drei Linien begränzte Fläche zu ſeyn. Weiter findet ſich dann auch innerhalb der Natur der erwähnte Unterſchied einer größern und geringern Wichtigkeit der quantitativen Beſtimmung, und zwar in der Art, daß in der unorganiſchen Natur die Quantität, ſo zu ſagen, eine wichtigere Rolle ſpielt als in der organiſchen. Unterſcheiden wir dann noch innerhalb der unorganiſchen Natur das mechaniſche Gebiet von dem im engern Sinn phyſikaliſchen und chemiſchen, ſo zeigt ſich hier abermals derſelbe Unterſchied und die Mechanik iſt anerkanntermaaßen diejenige wiſſenſchaftliche Disciplin, in welcher die Hülfe der Mathematik am wenigſten entbehrt, ja in welcher ohne dieſelbe faſt kein Schritt gethan werden kann, und welche dann auch um deswillen nächſt der Mathematik ſelbſt als die erakte Wiſſenſchaft par excellence betrachtet zu werden pflegt, wobei dann wiederum an die obige Bemerkung hinſichtlich des Zuſammenfallens des materialiſtiſchen und des ausſchließlich mathematiſchen Standpunkts zu erinnern iſt. — Es muß übrigens nach Allem, was hier ausgeführt wurde, gerade für eine erakte und gründliche Erkenntniß als eines der ſtörendſten Vorurtheile bezeichnet werden, wenn, wie dieß häufig geſchieht, aller Unterſchied und alle Beſtimmtheit des Gegenſtändlichen bloß im Quantitativen geſucht wird. Allerdings iſt z. B. der Geiſt mehr als die Natur, das Thier iſt mehr als die Pflanze, allein man weiß auch ſehr wenig von dieſen Gegenſtänden und ihrem Unterſchied, wenn man bloß bei ſolchem Mehr oder Weniger ſtehen bleibt und nicht dazu fortſchreitet, dieſelben in ihrer eigenthümlichen, hier zunächſt qualitativen Beſtimmtheit aufzufaſſen.

§. 100.

Die Quantität zunächst in ihrer unmittelbaren Beziehung auf sich, oder in der Bestimmung der durch die Attraktion gesetzten Gleichheit mit sich selbst, ist kontinuirliche, in der andern in ihr enthaltenen Bestimmung des Eins ist sie diskrete Größe. Jene Quantität ist aber eben sowohl diskret, denn sie ist nur Kontinuität des Vielen; diese eben so kontinuirlich, ihre Kontinuität ist das Eins als Dasselbe der vielen Eins, die Einheit.

1) Die kontinuirliche und diskrete Größe müssen daher nicht in sofern als Arten angesehen werden, als ob die Bestimmung der einen der andern nicht zukomme, sondern sie unterscheiden sich nur dadurch, daß dasselbe Ganze das einemal unter der einen, das anderemal unter der andern seiner Bestimmungen gesetzt ist. 2) Die Antinomie des Raums, der Zeit oder der Materie, in Ansehung ihrer Theilbarkeit ins Unendliche, oder aber ihres Bestehens aus Untheilbaren ist nichts Anderes, als die Behauptung der Quantität das einemal als kontinuirlicher, das anderemal als diskreter. Werden Raum, Zeit u. s. w. nur mit der Bestimmung kontinuirlicher Quantität gesetzt, so sind sie theilbar ins Unendliche; mit der Bestimmung diskreter Größe aber sind sie an sich getheilt und bestehen aus untheilbaren Eins; das Eine ist so einseitig als das andere.

Zusatz. Die Quantität, als nächstes Resultat des Fürsichseyns, enthält die beiden Seiten seines Processes, die Repulsion und die Attraktion, als ideelle Momente in sich, und ist demnach sowohl kontinuirlich, als auch diskret. Ein jedes dieser beiden Momente enthält auch das andere in sich, und es giebt somit weder eine bloß kontinuirliche, noch eine bloß diskrete Größe. Wenn gleichwohl von beiden als zwei besonderen, einander gegenüberstehenden Arten der Größe gesprochen wird, so ist dieß bloß das Resultat unserer abstrahirenden Reflexion, welche

bei Betrachtung bestimmter Größen das eine Mal von dem einen, und das andere Mal von dem andern der im Begriff der Quantität in untrennbarer Einheit enthaltenen Momente absieht. Man sagt so z. B., der Raum, den dieses Zimmer einnimmt, ist eine kontinuirliche Größe, und diese hundert Menschen, die darin versammelt sind, bilden eine diskrete Größe. Nun aber ist der Raum kontinuirlich und diskret zugleich, und wir sprechen demgemäß von Raumpunkten und theilen den Raum dann auch ein, z. B. eine gewisse Länge in so und so viel Fuß, Zoll u. s. w., welches nur unter der Voraussetzung geschehen kann, daß der Raum an sich auch diskret ist.

Eben so ist dann auch andererseits die aus hundert Menschen bestehende diskrete Größe zugleich kontinuirlich und das denselben Gemeinschaftliche, die Gattung Mensch, welche durch alle Einzelne hindurch geht und dieselben unter einander verbindet, ist es, worin die Kontinuität dieser Größe begründet ist.

b. Das Quantum.

§. 101.

Die Quantität wesentlich gesetzt mit der ausschließenden Bestimmtheit, die in ihr enthalten ist, ist Quantum; begränzte Quantität.

Zusatz. Das Quantum ist das Daseyn der Quantität, wohingegen die reine Quantität dem Seyn und der (demnächst zu betrachtende) Grad dem Fürsichseyn entsprechen. — Was das Nähere des Fortganges von der reinen Quantität zum Quantum anbetrifft, so ist derselbe darin begründet, daß während in der reinen Quantität der Unterschied, als Unterschied von Kontinuität und Diskretion, nur erst an sich vorhanden ist, im Quantum dagegen der Unterschied gesetzt wird, und zwar so, daß nunmehr die Quantität überhaupt als unterschieden oder begränzt erscheint. Hiermit zerfällt dann aber auch zugleich das Quantum in eine unbestimmte Menge von Quantis oder be-

ſtimmten Größen. Eine jede dieſer beſtimmten Größen, als unterſchieden von der anderen, bildet eine Einheit, ſo wie dieſelbe andererſeits für ſich allein betrachtet ein Vieles iſt. So aber iſt das Quantum als Zahl beſtimmt.

§. 102.

Das Quantum hat ſeine Entwicklung und vollkommene Beſtimmtheit in der Zahl, die als ihr Element das Eins nach dem Momente der Diskretion die Anzahl, nach dem der Kontinuität die Einheit, als ſeine qualitativen Momente in ſich enthält.

In der Arithmetik pflegen die Rechnungsarten als zufällige Weiſen, die Zahlen zu behandeln, aufgeführt zu werden. Wenn in ihnen eine Nothwendigkeit, und damit ein Verſtand liegen ſoll, ſo muß derſelbe in einem Princip, und dieß kann nur in den Beſtimmungen liegen, die in dem Begriffe der Zahl ſelbſt enthalten ſind; dieß Princip ſoll hier kurz aufgezeigt werden. — Die Beſtimmungen des Begriffs der Zahl ſind die Anzahl und die Einheit, und die Zahl ſelbſt iſt die Einheit beider. Die Einheit aber auf empiriſche Zahlen angewendet, iſt nur die Gleichheit derſelben; ſo muß das Princip der Rechnungsarten ſeyn, Zahlen in das Verhältniß von Einheit und Anzahl zu ſetzen und die Gleichheit dieſer Beſtimmungen hervorzubringen.

Indem die Eins oder die Zahlen ſelbſt gleichgültig gegen einander ſind, ſo erſcheint die Einheit, in welche ſie verſetzt werden, überhaupt als ein äußerliches Zuſammenfaſſen. Rechnen iſt darum überhaupt Zählen, und der Unterſchied der Arten zu rechnen liegt allein in der qualitativen Beſchaffenheit der Zahlen, die zuſammengezählt werden, und für die Beſchaffenheit iſt die Beſtimmung von Einheit und Anzahl das Princip.

Numeriren iſt das erſte, die Zahl überhaupt machen, ein Zuſammenfaſſen von beliebig vielen Eins. — Eine

Rechnungsart aber ist das Zusammenzählen von solchen, die schon Zahlen, nicht mehr das bloße Eins sind.

Die Zahlen sind unmittelbar und zuerst ganz unbestimmt Zahlen überhaupt, ungleich daher überhaupt; das Zusammenfassen oder Zählen von solchen ist Addiren.

Die nächste Bestimmung ist, daß die Zahlen gleich überhaupt sind, damit machen sie Eine Einheit aus, und es ist eine Anzahl solcher vorhanden; solche Zahlen zu zählen ist das Multipliciren; — wobei es gleichgültig ist, wie die Bestimmungen von Anzahl und Einheit an die beiden Zahlen, die Faktoren, vertheilt, welche für die Anzahl und welche dagegen für die Einheit genommen wird.

Die dritte Bestimmtheit ist endlich die Gleichheit der Anzahl und der Einheit. Das Zusammenzählen so bestimmter Zahlen ist das Erheben in die Potenz — und zunächst in das Quadrat. — Das weitere Potenziren ist das formelle wieder in die unbestimmte Anzahl ausgehende Fortsetzen der Multiplikation der Zahl mit sich selbst. — Da in dieser dritten Bestimmung die vollkommene Gleichheit des einzigen vorhandenen Unterschieds, der Anzahl und der Einheit, erreicht ist, so kann es nicht mehrere als diese drei Rechnungsarten geben. — Dem Zusammenzählen entspricht das Auflösen der Zahlen nach denselben Bestimmtheiten. Es giebt daher neben den drei angeführten Arten, welche in sofern die positiven genannt werden können, auch drei negative.

Zusatz. Da die Zahl überhaupt das Quantum in seiner vollkommenen Bestimmtheit ist, so bedienen wir uns desselben nicht nur zur Bestimmung der sogenannten diskreten, sondern eben so auch der sogenannten kontinuirlichen Größen. Die Zahl muß deshalb auch in der Geometrie zu Hülfe genommen werden, wo es sich darum handelt, bestimmte Figurationen des Raums und deren Verhältnisse anzugeben.

c. Der Grad.

§. 103.

Die Gränze ist mit dem Ganzen des Quantums selbst identisch; als in sich vielfach ist sie die extensive, aber als in sich einfache Bestimmtheit, die intensive Größe oder der Grad.

Der Unterschied der kontinuirlichen und diskreten Größen von den extensiven und intensiven besteht darin, daß die erstern auf die Quantität überhaupt gehen, diese aber auf die Gränze oder Bestimmtheit derselben als solcher. — Gleichfalls sind die extensive und intensive Größe auch nicht zwei Arten, deren jede eine Bestimmtheit enthielte, welche die andere nicht hätte; was extensive Größe ist, ist eben so sehr als intensive, und umgekehrt.

Zusatz. Die intensive Größe oder der Grad ist dem Begriff nach von der extensiven Größe oder dem Quantum verschieden, und es muß deshalb als unzulässig bezeichnet werden, wenn man, wie dieß häufig geschieht, diesen Unterschied nicht anerkennt und beide Formen der Größe ohne Weiteres identificirt. Es ist dieß namentlich der Fall in der Physik, wenn hier z. B. der Unterschied der specifischen Schwere dadurch erklärt wird, daß man sagt, ein Körper, dessen specifische Schwere noch einmal so groß ist als die eines andern, enthalte innerhalb desselben Raumes noch einmal so viel materielle Theile (Atome) als der andere. Eben so verhält es sich mit der Wärme und mit dem Licht, wenn die verschiedenen Grade der Temperatur und der Helligkeit durch ein Mehr oder Weniger von Wärme- oder Lichtpartikeln (oder Moleküien) erklärt werden sollen. Die Physiker, welche sich solcher Erklärungen bedienen, pflegen zwar, wenn ihnen die Unstatthaftigkeit derselben vorgehalten wird, sich damit auszureden, es solle damit über das (bekanntermaaßen unerkennbare) Ansich solcher Phänomene kei-

neswegs entschieden werden, und man bediene sich der erwähnten Ausdrücke nur um der größern Bequemlichkeit willen. Was hierbei zunächst die größere Bequemlichkeit anbetrifft, so soll sich dieselbe auf die leichtere Anwendung des Kalküls beziehen; es ist indeß nicht einzusehen, warum nicht intensive Größen, welche ja gleichfalls an der Zahl ihren bestimmten Ausdruck haben, eben so bequem zu berechnen seyn sollen, als extensive Größen. Bequemer noch wäre es freilich, sich sowohl des Rechnens als auch des Denkens selbst gänzlich zu entschlagen. Weiter ist dann noch gegen die erwähnte Ausrede zu bemerken, daß, indem man sich auf Erklärungen dieser Art einläßt, man jedenfalls das Gebiet der Wahrnehmung und der Erfahrung überschreitet und sich auf das Gebiet der Metaphysik nnd der (bei anderer Gelegenheit für müßig, ja verderblich erklärten) Spekulation begiebt. In der Erfahrung wird es sich allerdings finden, daß, wenn von zwei mit Thalern gefüllten Beuteln der eine noch einmal so schwer ist als der andere, dieß um deswillen der Fall ist, weil der eine dieser Beutel zwei hundert und der andere nur hundert Thaler enthält. Diese Geldstücke kann man sehen und überhaupt mit den Sinnen wahrnehmen; dahingegen liegen Atome, Moleküles u. dgl. außerhalb des Bereichs der sinnlichen Wahrnehmung, und es ist Sache des Denkens, über deren Zulässigkeit und Bedeutung zu entscheiden. Nun aber ist es (wie früher, §. 98. Zusatz, erwähnt wurde) der abstrakte Verstand, welcher das im Begriff des Fürsichseyns enthaltene Moment des Vielen in der Gestalt der Atome fixirt und als ein Letztes festhält, und derselbe abstrakte Verstand ist es dann auch, welcher, im vorliegendeu Fall, eben so sehr in Widerspruch mit der unbefangenen Anschauung als mit dem wahrhaften konkreten Denken, die extensive Größe als die einzige Form der Quantität betrachtet, und da, wo intensive Größen sich finden, diese in ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit nicht anerkannt, sondern dieselben, gestützt auf eine in sich haltlose Hypothese, gewaltsamer

Weise auf extensive Größen zurück zu führen sich bemüht. Wenn unter den Vorwürfen, welche man der neuern Philosophie gemacht hat, besonders häufig auch der vernommen worden ist, daß dieselbe Alles auf Identität zurück führe, und man derselben dann auch wohl den Spottnamen der Identitätsphilosophie gegeben hat, so ist aus der hier angestellten Erörterung zu entnehmen, daß es gerade die Philosophie ist, welche darauf dringt, dasjenige zu unterscheiden, was sowohl dem Begriff als auch der Erfahrung nach verschieden ist, wohingegen es Empiriker von Profession sind, welche die abstrakte Identität zum höchsten Princip des Erkennens erheben, und deren Philosophie deshalb füglicher als Identitätsphilosophie zu bezeichnen wäre. Uebrigens ist es ganz richtig, daß so wenig es bloß kontinuirliche und bloß diskrete Größen, es eben so wenig auch bloß intensive und bloß extensive Größen giebt, und daß somit die beiden Bestimmungen der Quantität nicht als selbstständige Arten einander gegenüberstehen. Eine jede intensive Größe ist auch extensiv, und eben so verhält es sich auch umgekehrt. So ist z. B. ein gewisser Temperaturgrad eine intensive Größe, welcher als solcher auch eine ganz einfache Empfindung entspricht; gehen wir dann ans Thermometer, so finden wir, wie diesem Temperaturgrad eine gewisse Ausdehnung der Quecksilbersäule korrespondirt, und diese extensive Größe verändert sich zugleich mit der Temperatur, als der intensiven Größe. Eben so verhält es sich dann auch auf dem Gebiet des Geistes; ein intensiverer Charakter reicht weiter mit seiner Wirkung als ein minder intensiver.

§. 104.

Im Grade ist der Begriff des Quantums gesetzt. Er ist die Größe als gleichgültig für sich und einfach, so daß sie aber die Bestimmtheit, wodurch sie Quantum ist, schlechthin außer ihr in andern Größen hat. In diesem Widerspruch, daß die fürsichseyende gleichgültige Gränze die absolute Aeußerlichkeit ist, ist der unendliche quantitative Progreß ge-

setzt, — eine Unmittelbarkeit, die unmittelbar in ihr Gegentheil, in das Vermitteltseyn (das Hinausgehen über das so eben gesetzte Quantum), und umgekehrt, umschlägt.

Die Zahl ist Gedanke, aber der Gedanke als ein sich vollkommen äußerliches Seyn. Sie gehört nicht der Anschauung an, weil sie Gedanke ist, aber ist der die Aeußerlichkeit der Anschauung zu seiner Bestimmung habende Gedanke. — Das Quantum kann daher nicht nur ins Unendliche vermehrt oder vermindert werden, es selbst ist durch seinen Begriff dieses Hinausschicken über sich. Der unendliche quantitative Progreß ist ebenfalls die gedankenlose Wiederholung eines und desselben Widerspruchs, der das Quantum überhaupt und in seiner Bestimmtheit gesetzt, der Grad, ist. Ueber den Ueberfluß, diesen Widerspruch in der Form des unendlichen Progresses auszusprechen, sagt mit Recht Zeno bei Aristoteles: es ist dasselbe, etwas einmal sagen, und es immer sagen.

Zusatz 1. Wenn nach der früher (§. 99.) erwähnten, in der Mathematik gewöhnlichen Definition, die Größe als dasjenige bezeichnet wird, was vermehrt und vermindert werden kann, und auch gegen die Richtigkeit der hierbei zu Grunde liegenden Anschauung nichts einzuwenden ist, so bleibt doch zunächst noch die Frage übrig, wie wir dazu kommen, ein solches Vermehr- oder Verminderbares anzunehmen. Wollte man zur Beantwortung dieser Frage sich einfach auf die Erfahrung berufen, so würde dieß um deswillen nicht genügen, weil, abgesehen davon, daß wir dann bloß die Vorstellung und nicht den Gedanken der Größe hätten, diese sich bloß als eine Möglichkeit, (des Vermehrt- und Vermindertwerdens) erweisen, und uns die Einsicht in die Nothwendigkeit dieses sich so Verhaltens fehlen würde. Dahingegen hat sich auf dem Wege unserer logischen Entwickelung nicht nur die Quantität als eine Stufe des sich selbst bestimmenden Denkens ergeben, sondern es hat sich auch gezeigt,

daß es im Begriff der Quantität liegt, schlechthin über sich hinauszuschicken, und daß wir somit hier nicht bloß mit einem Möglichen, sondern mit einem Nothwendigen zu thun haben.

Zusatz 2. Der quantitative unendliche Progreß ist es vornehmlich, an welchen der reflektirende Verstand sich zu halten pflegt, wenn es demselben um die Unendlichkeit überhaupt zu thun ist. Nun aber gilt von dieser Form des unendlichen Progresses zunächst dasselbe, was früher über den qualitativ unendlichen Progreß bemerkt wurde, daß nämlich dieselbe nicht der Ausdruck der wahren, sondern nur jener schlechten Unendlichkeit ist, welche über das bloße Sollen nicht hinauskömmt, und somit in der That im Endlichen stehen bleibt. Was dann näher die quantitative Form dieses endlichen Progresses anbetrifft, welche Spinoza mit Recht als eine bloß eingebildete Unendlichkeit (infinitum imaginationis) bezeichnet, so haben nicht selten auch Dichter (namentlich Haller und Klopstock) sich dieser Vorstellung bedient, um dadurch nicht nur die Unendlichkeit der Natur, sondern auch Gottes selbst zu veranschaulichen. Wir finden z. B. bei Haller eine berühmte Beschreibung der Unendlichkeit Gottes, worin es heißt:

Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebirge Millionen auf,
Ich setze Zeit auf Zeit
Und Welt auf Welt zu Hauf,
Und wenn ich von der grausen Höh
Mit Schwindel wieder nach dir seh:
Ist alle Macht der Zahl,
Vermehrt zu Tausendmal,
Noch nicht ein Theil von Dir.

Hier haben wir also zunächst jenes beständige Hinausschicken der Quantität und näher der Zahl über sich selbst, welches Kant als schauderhaft bezeichnet, worin indeß das eigentlich Schauderhafte nur die Langweiligkeit seyn dürfte, daß beständig eine Gränze gesetzt und wieder aufgehoben wird, und man somit

nicht von der Stelle kommt. Weiter fügt nun aber der genannte Dichter zu jener Beschreibung der schlechten Unendlichkeit treffend noch als Schluß hinzu:

Ich zieh sie ab, und du liegst ganz vor mir —

womit dann eben ausgesprochen wird, daß das wahrhaft Unendliche nicht als ein bloßes Jenseits des Endlichen zu betrachten ist, und daß wir, um zum Bewußtseyn desselben zu gelangen, auf jenen progressus in infinitum zu verzichten haben.

Zusatz 3. Pythagoras hat bekanntlich in Zahlen philosophirt, und die Grundbestimmung der Dinge als Zahl aufgefaßt. Diese Auffassung muß dem gewöhnlichen Bewußtseyn auf den ersten Anblick als durchaus paradox, ja als verrückt erscheinen, und es entsteht deshalb die Frage, was von derselben zu halten ist. Um diese Frage zu beantworten, ist zunächst daran zu erinnern, daß die Aufgabe der Philosophie überhaupt darin besteht, die Dinge auf Gedanken und zwar auf bestimmte Gedanken zurückzuführen. Nun aber ist die Zahl allerdings ein Gedanke, und zwar derjenige Gedanke, welcher dem Sinnlichen am nächsten steht, oder bestimmter ausgedrückt, der Gedanke des Sinnlichen selbst, in sofern wir darunter überhaupt das Außereinander und das Viele verstehen. Wir erkennen somit in dem Versuch: das Universum als Zahl aufzufassen, den ersten Schritt zur Metaphysik. Pythagoras steht in der Geschichte der Philosophie bekanntlich zwischen den jonischen Philosophen und den Eleaten. Während nun die Ersteren, wie schon Aristoteles bemerkt, noch dabei stehen blieben, das Wesen der Dinge als ein Materielles (als eine ὕλη) zu betrachten, die Letztern aber, und näher Parmenides, zum reinen Denken, in der Form des Seyns, fortgeschritten sind, so ist es die pythagoräische Philosophie, deren Princip gleichsam die Brücke zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen bildet. Hieraus ergiebt es sich dann auch, was von der Ansicht solcher zu halten ist, die da meinen, Pythagoras sey offenbar zu weit gegangen, indem er das Wesen der Dinge als

bloße Zahlen aufgefaßt, und dann bemerken, zählen könne man allerdings die Dinge, dawider ſey nichts einzuwenden, aber die Dinge ſeyen dann doch noch mehr als bloße Zahlen. Was hierbei das den Dingen zugeſchriebene Mehr anbetrifft, ſo iſt zwar bereitwillig zuzugeben, daß die Dinge mehr ſind als bloße Zahlen, nur kömmt es darauf an, was unter dieſem Mehr verſtanden wird. Das gemeine ſinnliche Bewußtſeyn wird ſeinem Standpunkt gemäß keinen Anſtand nehmen, die hier aufgeworfe Frage durch Verweiſung auf die ſinnliche Wahrnehmbarkeit zu beantworten, und ſomit zu bemerken, die Dinge ſeyen doch nicht bloß zählbar, ſondern außerdem auch noch ſichtbar, riechbar, fühlbar u. ſ. w. Der der pythagoräiſchen Philoſophie gemachte Vorwurf würde ſich hiermit, nach unſerer modernen Weiſe ausgedrückt, darauf reduciren, daß dieſelbe zu idealiſtiſch ſey. Nun aber verhält es ſich in der That gerade umgekehrt, wie ſchon aus demjenigen zu entnehmen iſt, was vorher über die hiſtoriſche Stellung der pythagoräiſchen Philoſophie bemerkt wurde. Wenn nämlich zugegeben werden muß, daß die Dinge mehr als bloße Zahlen ſind, ſo iſt dieß ſo zu verſtehen, daß der bloße Gedanke der Zahl noch nicht hinreicht, um das beſtimmte Weſen oder den Begriff der Dinge dadurch auszuſprechen. Anſtatt ſomit zu behaupten, Pythagoras ſey mit ſeiner Zahlenphiloſophie zu weit gegangen, ſo wäre vielmehr umgekehrt zu ſagen, daß derſelbe noch nicht weit genug gegangen iſt, und zwar ſind es bereits die Eleaten geweſen, welche den nächſten Schritt zum reinen Denken gethan haben. — Weiter giebt es dann aber auch, wo nicht Dinge, ſo doch Zuſtände von Dingen, und überhaupt Naturphänomene, deren Beſtimmtheit weſentlich auf beſtimmten Zahlen und Zahlenverhältniſſen beruht. Dieß iſt namentlich der Fall mit dem Unterſchied der Töne und ihrem harmoniſchen Zuſammenſtimmen, von welchem Phänomen bekanntlich erzählt wird, daß durch deſſen Wahrnehmung Pythagoras zuerſt veranlaßt worden ſei, das Weſen der Dinge als Zahl aufzufaſſen. Ob es nun ſchon

von entſchiedenem wiſſenſchaftlichem Intereſſe iſt, diejenigen Erſcheinungen, denen beſtimmte Zahlen zu Grunde liegen, auch auf dieſelben zurückzuführen, ſo iſt es doch auf keine Weiſe zuläſſig, die Beſtimmtheit des Gedankens überhaupt als bloß numeriſche Beſtimmtheit zu betrachten. Man kann ſich zwar zunächſt veranlaßt finden, die allgemeinſten Gedankenbeſtimmungen an die erſten Zahlen zu knüpfen, und demgemäß ſagen, Eins ſey das Einfache und Unmittelbare, Zwei der Unterſchied und die Vermittelung, und Drei die Einheit dieſer beiden. Dieſe Verbindungen ſind indeß ganz äußerlich und in den genannten Zahlen als ſolchen liegt es nicht, der Ausdruck gerade dieſer beſtimmten Gedanken zu ſeyn. Je weiter man übrigens in dieſer Weiſe vorſchreitet, um ſo mehr zeigt ſich die bloße Willkür in der Verbindung beſtimmter Zahlen mit beſtimmten Gedanken. Man kann ſo z. B. 4 als die Einheit von 1 und 3 und der damit verknüpften Gedanken betrachten, allein 4 iſt auch eben ſo gut die Verdoppelung von 2, und eben ſo iſt 9 nicht bloß das Quadrat von 3, ſondern auch die Summe von 8 und 1, von 7 und 2 u. ſ. w. Wenn noch heut zu Tage gewiſſe geheime Geſellſchaften auf allerhand Zahlen und Figuren ein großes Gewicht legen, ſo iſt dieß einerſeits als ein harmloſes Spiel, und andererſeits als ein Zeichen von Unbehülflichkeit im Denken zu betrachten. Man ſagt dann auch wohl, hinter dergleichen ſtecke ein tiefer Sinn, und man könne ſich viel dabei denken. In der Philoſophie kommt es indeß nicht darauf an, daß man ſich etwas denken kann, ſondern darauf, daß man wirklich denkt, und das wahrhafte Element des Gedankens iſt nicht in willkürlich gewählten Symbolen, ſondern nur im Denken ſelbſt zu ſuchen.

§. 105.

Dieſes ſich ſelbſt in ſeiner fürſichſeyenden Beſtimmtheit, Aeußerlichſeyn des Quantums macht ſeine Qualität aus; es iſt in demſelben eben es ſelbſt und auf ſich bezogen. Es iſt,

die Aeußerlichkeit, d. i. das Quantitative, und das Fürsichseyn, das Qualitative, darin vereinigt. — Das Quantum an ihm selbst so gesetzt, ist das quantitative Verhältniß, — Bestimmtheit, welche eben so sehr ein unmittelbares Quantum, der Exponent, als Vermittlung ist, nämlich die Beziehung irgend eines Quantums auf ein anderes, — die beiden Seiten des Verhältnisses, die zugleich nicht nach ihrem unmittelbaren Werthe gelten, sondern deren Werth nur in dieser Beziehung ist.

Zusatz. Der quantitative unendliche Progreß erscheint zunächst als ein fortwährendes Hinausschicken der Zahl über sich selbst. Näher betrachtet erweist sich jedoch die Quantität als in diesem Progreß zu sich selbst zurückkehrend, denn was dem Gedanken nach darin enthalten ist, das ist überhaupt das Bestimmtseyn der Zahl durch die Zahl, und dieß giebt das quantitative Verhältniß. Sagen wir z. B. 2:4, so haben wir hiermit zwei Größen, die nicht in ihrer Unmittelbarkeit als solche gelten, sondern bei denen es nur um ihre gegenseitige Beziehung auf einander zu thun ist. Diese Beziehung aber (der Exponent des Verhältnisses) ist selbst eine Größe, die sich dadurch von den auf einander bezogenen Größen unterscheidet, daß mit ihrer Veränderung das Verhältniß selbst sich ändert, wohingegen das Verhältniß sich gegen die Veränderung seiner beiden Seiten als gleichgültig verhält, und dasselbe bleibt, so lange nur der Exponent sich nicht verändert. Wir können deshalb auch an die Stelle von 2:4, 3:6 setzen, ohne daß das Verhältniß sich ändert, denn der Exponent 2 bleibt in beiden Fällen derselbe.

§. 106.

Die Seiten des Verhältnisses sind noch unmittelbare Quanta, und die qualitative und die quantitative Bestimmung einander noch äußerlich. Nach ihrer Wahrheit aber, daß das Quantitative selbst Beziehung auf sich in seiner Aeußerlichkeit

ist, oder das Fürsichseyn und die Gleichgültigkeit der Bestimmtheit vereinigt sind, ist es das Maaß.

Zusatz. Die Quantität hat sich vermittelst der bisher betrachteten dialektischen Bewegung durch ihre Momente als Rückkehr zur Qualität erwiesen. Als Begriff der Quantität hatten wir zunächst die aufgehobene Qualität, d. h. die nicht mit dem Seyn identische, sondern dagegen gleichgültige nur äußerliche Bestimmtheit. Dieser Begriff ist es dann auch, welcher (wie früher bemerkt wurde) der in der Mathematik gewöhnlichen Definition der Größe, dasjenige zu seyn, was vermehrt und vermindert werden kann, zu Grunde liegt. Wenn nun nach dieser Definition es zunächst so scheinen kann, als sey die Größe nur das Veränderliche überhaupt (denn vermehren sowohl als auch vermindern heißt eben nur die Größe anders bestimmen) — hiermit aber dieselbe von dem seinem Begriff nach gleichfalls veränderlichen Daseyn (der zweiten Stufe der Qualität) nicht unterschieden wäre, so mußte der Inhalt jener Definition dahin vervollständigt werden, daß wir an der Quantität ein Veränderliches haben, welches ohngeachtet seiner Veränderung doch dasselbe bleibt. Der Begriff der Quantität erweist sich hiermit als einen Widerspruch in sich enthaltend und dieser Widerspruch ist es, welcher die Dialektik der Quantität ausmacht. Das Resultat dieser Dialektik ist nun aber nicht die bloße Rückkehr zur Qualität, so als ob diese das Wahre, die Quantität dagegen das Unwahre wäre, sondern die Einheit und Wahrheit dieser beiden, die qualitative Quantität — oder das Maaß. — Hierbei kann dann noch bemerkt werden, daß, wenn wir uns bei Betrachtung der gegenständlichen Welt mit quantitativen Bestimmungen beschäftigen, es in der That immer schon das Maaß ist, welches wir als Ziel solcher Beschäftigung vor Augen haben, wie solches dann auch in unserer Sprache dadurch angedeutet ist, daß wir das Ermitteln quantitativer Bestimmungen und Verhältnisse als ein Messen

bezeichnen. Man mißt so z. B. die Länge verschiedener Saiten, welche in Schwingung versetzt werden, unter dem Gesichtspunkt des diesem Längenunterschied entsprechenden qualitativen Unterschieds der durch die Schwingung hervorgebrachten Töne. Eben so wird in der Chemie die Quantität mit einander in Verbindung gebrachter Stoffe ermittelt, um die solche Verbindungen bedingenden Maaße, d. h. diejenigen Quantitäten, welche bestimmten Qualitäten zu Grunde liegen, zu erkennen. Auch in der Statistik haben die Zahlen, mit welchen man sich beschäftigt, nur ein Interesse wegen der dadurch bedingten qualitativen Resultate. Bloße Zahlenermittelungen als solche, ohne den hier angegebenen leitenden Gesichtspunkt, gelten dagegen mit Recht als eine leere Kuriosität, welche weder ein theoretisches noch ein praktisches Interesse zu befriedigen vermag.

C.

Das Maaß.

§. 107.

Das Maaß ist das qualitative Quantum, zunächst als unmittelbares, ein Quantum, an welches ein Daseyn oder eine Qualität gebunden ist.

Zusatz. Das Maaß, als die Einheit der Qualität und der Quantität, ist hiermit zugleich das vollendete Seyn. Wenn wir vom Seyn sprechen, so erscheint dasselbe zunächst als das ganz Abstrakte und Bestimmungslose; nun aber ist das Seyn wesentlich dieß, sich selbst zu bestimmen, und seine vollendete Bestimmtheit erreicht dasselbe im Maaß. Man kann das Maaß auch als eine Definition des Absoluten betrachten, und es ist demgemäß gesagt worden, Gott sey das Maaß aller Dinge. Diese Anschauung ist es denn auch, welche den Grundton mancher althebräischen Gesänge bildet, in welchen die Verherrlichung Gottes im Wesentlichen darauf hinausläuft, daß er es sey, welcher

Allem seine Gränze gesetzt, dem Meer und dem festen Lande, den Flüssen und den Bergen und ebenso den verschiedenen Arten von Pflanzen und von Thieren. — Im religiösen Bewußtseyn der Griechen finden wir die Göttlichkeit des Maaßes, in näherer Beziehung auf das Sittliche, als Nemesis vorgestellt. In dieser Vorstellung liegt dann überhaupt, daß alles Menschliche — Reichthum, Ehre, Macht, und ebenso Freude, Schmerz u. s. w. — sein bestimmtes Maaß hat, dessen Ueberschreitung zum Verderben und zum Untergang führt. — Was nunmehr weiter das Vorkommen des Maaßes in der gegenständlichen Welt anbetrifft, so finden wir zunächst in der Natur solche Existenzen, deren wesentlichen Inhalt das Maaß bildet. Dieß ist namentlich der Fall mit dem Sonnensystem, welches wir überhaupt als das Reich der freien Maaße zu betrachten haben. Schreiten wir dann weiter vor in der Betrachtung der unorganischen Natur, so tritt hier das Maaß in sofern gleichsam in den Hintergrund, als hier vielfältig die vorhandenen qualitativen und quantitativen Bestimmungen sich als gleichgültig gegen einander erweisen. So ist z. B. die Qualität eines Felsen oder eines Flusses nicht an eine bestimmte Größe gebunden. Bei näherer Betrachtung finden wir indeß, daß auch Gegenstände, wie die genannten, nicht schlechthin maaßlos sind, denn das Wasser in einem Fluß und die einzelnen Bestandtheile eines Felsen, erweisen sich bei der chemischen Untersuchung wieder als Qualitäten, die durch quantitative Verhältnisse der in denselben enthaltenen Stoffe bedingt sind. Entschiedener in die unmittelbare Anschauung fallend tritt dann aber das Maaß wieder in der organischen Natur hervor. Die verschiedenen Gattungen der Pflanzen und Thiere haben sowohl im Ganzen als auch in ihren einzelnen Theilen ein gewisses Maaß, wobei noch der Umstand zu bemerken ist, daß die unvollkommneren, der unorganischen Natur näher stehenden organischen Gebilde, sich von den höheren zum Theil durch die größere Unbestimmtheit ihres Maaßes unterscheiden. So finden wir

z. B. unter den Petrefakten sogenannte Ammonshörner, die nur durch das Mikroskop zu erkennen sind, und andere bis zur Größe eines Wagenrades. Dieselbe Unbestimmtheit des Maaßes zeigt sich auch bei manchen Pflanzen, die auf einer niederen Stufe der organischen Ausbildung stehen, wie dieß z. B. bei den Farrenkräutern der Fall ist.

§. 108.

In sofern im Maaß Qualität und Quantität nur in unmittelbarer Einheit sind, so tritt ihr Unterschied auf eine eben so unmittelbare Weise an ihnen hervor. Das specifische Quantum ist in sofern Theils bloßes Quantum und das Daseyn ist einer Vermehrung und Verminderung fähig, ohne daß das Maaß, welches in sofern eine Regel ist, dadurch aufgehoben wird, Theils aber ist die Veränderung des Quantums auch eine Veränderung der Qualität.

Zusatz. Die im Maaß vorhandene Identität der Qualität und der Quantität ist nur erst an sich, aber noch nicht gesetzt. Hierin liegt, daß diese beiden Bestimmungen, deren Einheit das Maaß ist, sich auch eine jede für sich geltend machen, dergestalt, daß einerseits die quantitativen Bestimmungen des Daseyns verändert werden können, ohne daß dessen Qualität dadurch afficirt wird, daß aber auch andererseits dieß gleichgültige Vermehren und Vermindern seine Gränze hat, durch deren Ueberschreitung die Qualität verändert wird. So ist z. B. der Temperaturgrad des Wassers zunächst gleichgültig in Beziehung auf dessen tropfbare Flüssigkeit: es tritt dann aber beim Vermehren oder Vermindern der Temperatur des tropfbar flüssigen Wassers ein Punkt ein, wo dieser Kohäsionszustand sich qualitativ ändert und das Wasser einerseits in Dampf und andererseits in Eis verwandelt wird. Wenn eine quantitative Veränderung statt findet, so erscheint dies zunächst als etwas ganz Unbefangenes, allein es steckt noch etwas Anderes dahinter, und diese scheinbar unbefangene Veränderung des Quanti-

tativen iſt gleichſam eine Liſt, wodurch das Qualitative ergriffen wird. Die hierin liegende Antinomie des Maaßes haben bereits die Griechen unter mancherlei Einkleidungen veranſchaulicht. So z. B. in der Frage, ob ein Waizenkorn einen Haufen Waizen, oder in jener andern, ob das Ausreißen eines Haares aus dem Schweif eines Pferdes einen Kahlſchweif mache? Wenn man im Hinblick auf die Natur der Quantität, als gleichgültiger und äußerlicher Beſtimmtheit des Seyns, vorerſt geneigt ſeyn wird jene Fragen verneinend zu beantworten, ſo wird man doch demnächſt zugeben müſſen, daß dieſes gleichgültige Vermehren und Vermindern auch ſeine Gränze hat und daß hierbei endlich ein Punkt erreicht wird, wo durch das fortgeſetzte Hinzufügen immer nur eines Waizenkorns ein Haufe Waizen und durch das fortgeſetzte Ausziehen immer nur eines Haares ein Kahlſchweif entſteht. Eben ſo wie mit dieſen Beiſpielen, verhält es ſich mit jener Erzählung von einem Bauer, welcher die Laſt ſeines munter einherſchreitenden Eſels ſo lange um ein Loth nach dem andern vermehrte, bis daß derſelbe endlich unter der unerträglich gewordenen Laſt zuſammenſank. Man würde ſehr Unrecht thun, wenn man dergleichen bloß für ein müßiges Schulgeſchwätz erklären wollte, da es ſich dabei in der That um Gedanken handelt, mit denen vertraut zu ſeyn auch in praktiſcher und näher in ſittlicher Beziehung von großer Wichtigkeit iſt. So findet z. B. in Beziehung auf die Ausgaben, welche wir machen, zunächſt ein gewiſſer Spielraum ſtatt, innerhalb deſſen es auf ein Mehr und Weniger nicht ankommt; wird dann aber nach der einen oder nach der andern Seite hin das durch die jedesmaligen individuellen Verhältniſſe beſtimmte Maaß überſchritten, ſo macht ſich die qualitative Natur des Maaßes (in derſelben Weiſe wie bei dem vorher erwähnten Beiſpiel der verſchiedenen Temperatur des Waſſers) geltend und dasjenige, was ſo eben noch als gute Wirthſchaft zu betrachten war, wird zu Geiz oder zu Verſchwendung. — Daſſelbe findet dann auch

seine Anwendung auf die Politik, und zwar in der Art, daß die Verfassung eines Staates eben so wohl als unabhängig, als auch als abhängig von der Größe seines Gebiets, von der Zahl seiner Bewohner und anderen solchen quantitativen Bestimmungen angesehen werden muß. Betrachten wir z. B. einen Staat mit einem Gebiet von tausend Quadratmeilen und einer Bevölkerung von vier Millionen Einwohnern, so wird man zunächst unbedenklich zuzugeben haben, daß ein Paar Quadratmeilen Gebiet oder ein Paar Tausend Einwohner mehr oder weniger auf die Verfassung eines solchen Staates keinen wesentlichen Einfluß haben können. Dahingegen ist dann aber auch eben so wenig zu verkennen, daß in der fortgesetzten Vergrößerung oder Verkleinerung eines Staats endlich ein Punkt eintritt, wo, abgesehen von allen anderen Umständen, schon um dieser quantitativen Veränderung willen, auch das Qualitative der Verfassung nicht mehr unverändert bleiben kann. Die Verfassung eines kleinen Schweizerkantons paßt nicht für ein großes Reich und eben so unpassend war die Verfassung der römischen Republik in ihrer Uebertragung auf kleine deutsche Reichsstädte.

§. 109.

Das Maaßlose ist zunächst dieß Hinausgehen eines Maaßes durch seine quantitative Natur über seine Qualitätsbestimmtheit. Da aber das andere quantitative Verhältniß, das Maaßlose des ersten, eben so sehr qualitativ ist, so ist das Maaßlose gleichfalls ein Maaß; welche beide Uebergänge von Qualität in Quantum und von diesem in jene wieder als unendlicher Progreß vorgestellt werden können, — als das sich im Maaßlosen Aufheben und Wiederherstellen des Maaßes.

Zusatz. Die Quantität ist, wie wir gesehen haben, nicht nur der Veränderung, d. h. der Vermehrung und Verminderung fähig, sondern sie ist überhaupt als solche das Hinausschreiten über sich selbst. Diese ihre Natur bewährt die Quantität dann auch im Maaße. Indem nun aber die im

Maaß vorhandene Quantität eine gewiſſe Gränze überſchreitet, ſo wird dadurch auch die derſelben entſprechende Qualität aufgehoben. Hiermit wird jedoch nicht die Qualität überhaupt, ſondern nur dieſe beſtimmte Qualität negirt, deren Stelle ſofort wieder durch eine andere Qualität eingenommen wird. Man kann dieſen Proceß des Maaßes, welcher ſich abwechſelnd als bloße Veränderung der Quantität und dann auch als ein Umſchlagen der Quantität in Qualität erweiſt, unter dem Bilde einer Knotenlinie zur Anſchauung bringen. Dergleichen Knotenlinien finden wir zunächſt in der Natur unter mancherlei Formen. Der durch Vermehrung und Verminderung bedingten, qualitativ verſchiedenen Aggregatzuſtände des Waſſers wurde bereits früher gedacht. In ähnlicher Weiſe verhält es ſich mit den verſchiedenen Oxydationsſtufen der Metalle. Auch der Unterſchied der Töne kann als ein Beiſpiel des im Proceß des Maaßes ſtattfindenden Umſchlagens des zunächſt bloß Quantitativen in qualitative Veränderung betrachtet werden.

§. 110.

Was hierin in der That geſchieht, iſt, daß die Unmittelbarkeit, welche noch dem Maaße als ſolchem zukommt, aufgehoben wird; Qualität und Quantität ſelbſt ſind an ihm zunächſt als unmittelbare, und es iſt nur ihre relative Identität. Das Maaß zeigt ſich aber in das Maaßloſe ſich aufzuheben, jedoch in dieſem, welches deſſen Negation, aber ſelbſt Einheit der Quantität und Qualität iſt, eben ſo ſehr nur mit ſich ſelbſt zuſammenzugehen.

§. 111.

Das Unendliche, die Affirmation als Negation der Negation, hatte ſtatt der abſtraktern Seiten, des Seyns und Nichts, Etwas und eines Andern u. ſ. f. nun die Qualität und Quantität zu ſeinen Seiten. Dieſe ſind α) zunächſt, die Qualität in die Quantität (§. 98.) und die Quantität in die Qualität (§. 105.) übergegangen, und damit beide als Negationen

aufgezeigt. β) Aber in ihrer Einheit (dem Maaße) sind sie zunächst unterschieden und die eine nur vermittelst der andern; und γ) nachdem sich die Unmittelbarkeit dieser Einheit als sich aufhebend erwiesen, so ist diese Einheit nunmehr gesetzt als das, was sie an sich ist, als einfache Beziehung-auf-sich, welche das Seyn überhaupt und dessen Formen als aufgehobene in sich enthält. — Das Seyn oder die Unmittelbarkeit, welche durch die Negation ihrer selbst Vermittlung mit sich und Beziehung auf sich selbst ist, somit ebenso Vermittlung, die sich zur Beziehung auf sich, zur Unmittelbarkeit aufhebt, ist das Wesen.

Zusatz. Der Proceß des Maaßes ist nicht bloß die schlechte Unendlichkeit des unendlichen Progresses, in der Gestalt eines perennirenden Umschlagens von Qualität in Quantität und von Quantität in Qualität, sondern zugleich die wahre Unendlichkeit des in seinem Andern mit sich selbst Zusammengehens. Qualität und Quantität stehen im Maaß einander zunächst als Etwas und Anderes gegenüber. Nun aber ist die Qualität an sich Quantität, und eben so ist umgekehrt die Quantität an sich Qualität. Indem somit diese beiden im Proceß des Maaßes in einander übergehen, so wird eine jede dieser beiden Bestimmungen nur zu dem, was sie an sich schon ist, und wir erhalten jetzt das in seinen Bestimmungen negirte, überhaupt das aufgehobene Seyn, welches das Wesen ist. Im Maaß war an sich schon das Wesen und sein Proceß besteht nur darin, sich als das zu setzen, was es an sich ist. — Das gewöhnliche Bewußtseyn faßt die Dinge als seyende auf und betrachtet dieselben nach Qualität, Quantität und Maaß. Diese unmittelbaren Bestimmungen erweisen sich dann aber nicht als feste, sondern als übergehende und das Wesen ist das Resultat ihrer Dialektik. Im Wesen findet kein Uebergehen mehr statt, sondern nur Beziehung. Die Form der Beziehung ist im Seyn nur erst unsere Reflexion; im Wesen dagegen ist die Be-

ziehung deſſen eigene Beſtimmung. Wenn (in der Sphäre des Seyns) das Etwas zu Anderem wird, ſo iſt hiermit das Etwas verſchwunden. Nicht ſo im Weſen; hier haben wir kein wahrhaft Anderes, ſondern nur Verſchiedenheit, Beziehung des Einen auf ſein Anderes. Das Uebergehen des Weſens iſt alſo zugleich kein Uebergehen; denn beim Uebergehen des Verſchiedenen in Verſchiedenes verſchwindet das Verſchiedene nicht, ſondern die Verſchiedenen bleiben in ihrer Beziehung. Sagen wir z. B. Seyn und Nichts, ſo iſt Seyn für ſich und eben ſo iſt Nichts für ſich. Ganz anders verhält es ſich mit dem Poſitiven und Negativen. Dieſe haben zwar die Beſtimmung des Seyns und des Nichts. Aber das Poſitive hat für ſich keinen Sinn, ſondern es iſt daſſelbe ſchlechthin auf das Negative bezogen. Ebenſo verhält es ſich mit dem Negativen. In der Sphäre des Seyns iſt die Bezogenheit nur an ſich; im Weſen dagegen iſt dieſelbe geſetzt. Dieß iſt alſo überhaupt der Unterſchied der Formen des Seyns und des Weſens. Im Seyn iſt Alles unmittelbar, im Weſen dagegen iſt Alles relativ.

Zweite Abtheilung der Logik.
Die Lehre vom Wesen.

---

§. 112.

Das Wesen ist der Begriff als gesetzter Begriff, die Bestimmungen sind im Wesen nur relative, noch nicht als schlechthin in sich reflektirt; darum ist der Begriff noch nicht als Fürsich. Das Wesen, als das durch die Negativität seiner selbst sich mit sich vermittelnde Seyn, ist die Beziehung auf sich selbst, nur indem sie Beziehung auf Anderes ist, das aber unmittelbar nicht als Seyendes, sondern als ein Gesetztes und Vermitteltes ist. — Das Seyn ist nicht verschwunden, sondern erstlich ist das Wesen als einfache Beziehung auf sich selbst, Seyn; fürs andere ist aber das Seyn nach seiner einseitigen Bestimmung, unmittelbares zu seyn, zu einem nur negativen herabgesetzt, zu einem Scheine. — Das Wesen ist hiemit das Seyn als Scheinen in sich selbst.

Das Absolute ist das Wesen. — Diese Definition ist in sofern dieselbe als die, daß es das Seyn ist, in sofern Seyn gleichfalls die einfache Beziehung auf sich ist; aber sie ist zugleich höher, weil das Wesen das in sich gegangene Seyn ist, d. i. seine einfache Beziehung auf sich ist diese Beziehung gesetzt als die Negation des Negativen, als Vermittlung seiner in sich mit sich selbst. — Indem das Absolute als Wesen bestimmt wird, wird aber die Negativität häufig nur in dem Sinne einer Abstraktion von allen bestimmten Prädikaten genommen. Dieses negative Thun, das Abstrahiren, fällt dann außerhalb des Wesens, und das Wesen selbst ist

ſo nur als ein Reſultat ohne dieſe ſeine Prämiſſe, das caput mortuum der Abſtraktion. Aber da dieſe Negativität dem Seyn nicht äußerlich, ſondern ſeine eigene Dialektik iſt, ſo iſt ſeine Wahrheit, das Weſen, als das in ſich gegangene oder in ſich ſeyende Seyn; ſeinen Unterſchied vom unmittelbaren Seyn macht jene Reflexion, ſein Scheinen in ſich ſelbſt, aus, und ſie iſt die eigenthümliche Beſtimmung des Weſens ſelbſt.

Zuſatz. Wenn wir vom Weſen ſprechen, ſo unterſcheiden wir davon das Seyn als das Unmittelbare und betrachten dieſes im Hinblick auf das Weſen als einen bloßen Schein. Dieſer Schein iſt nun aber nicht gar nicht, nicht ein Nichts, ſondern das Seyn als aufgehobenes. — Der Standpunkt des Weſens iſt überhaupt der Standpunkt der Reflexion. Der Ausdruck Reflexion wird zunächſt vom Lichte gebraucht, in ſofern daſſelbe in ſeinem geradlinigen Fortgange auf eine ſpiegelnde Fläche trifft und von dieſer zurückgeworfen wird. Wir haben ſomit hier ein Gedoppeltes, einmal ein Unmittelbares, ein Seyendes und dann zweitens daſſelbe als ein Vermitteltes oder Geſetztes. Dieß iſt nun aber eben der Fall, wenn wir über einen Gegenſtand reflektiren oder (wie man auch zu ſagen pflegt) nachdenken, in ſofern es hier nämlich den Gegenſtand nicht gilt in ſeiner Unmittelbarkeit, ſondern wir denſelben als vermittelt wiſſen wollen. Man pflegt wohl auch die Aufgabe oder den Zweck der Philoſophie ſo aufzufaſſen, daß das Weſen der Dinge erkannt werden ſoll, und verſteht darunter eben nur ſo viel, daß die Dinge nicht in ihrer Unmittelbarkeit gelaſſen, ſondern als durch Anderes vermittelt oder begründet nachgewieſen werden ſollen. Das unmittelbare Seyn der Dinge wird hier gleichſam als eine Rinde oder als ein Vorhang vorgeſtellt, hinter welchem das Weſen verborgen iſt. — Wenn dann ferner geſagt wird: Alle Dinge haben ein Weſen, ſo wird damit ausgeſprochen, daß ſie wahrhaft nicht das ſind, als was ſie ſich

unmittelbar erweiſen. Es iſt dann auch nicht abgethan mit einem bloßen Herumtreiben aus einer Qualität in eine andere und mit einem bloßen Fortgehen aus dem Qualitativen ins Quantitative und umgekehrt, ſondern es iſt in den Dingen ein Bleibendes und dieß iſt zunächſt das Weſen. Was nunmehr die ſonſtige Bedeutung und den Gebrauch der Kategorie des Weſens anbetrifft, ſo kann hier zunächſt daran erinnert werden, wie wir uns im Deutſchen beim Hülfszeitwort Seyn zur Bezeichnung der Vergangenheit des Ausdrucks Weſen bedienen, indem wir das vergangene Seyn als geweſen bezeichnen. Dieſer Irreguiarität des Sprachgebrauchs liegt in ſofern eine richtige Anſchauung vom Verhältniß des Seyns zum Weſen zu Grunde, als wir das Weſen allerdings als das vergangene Seyn betrachten können, wobei dann nur noch zu bemerken iſt, daß dasjenige, was vergangen iſt, deshaib nicht abſtrakt negirt, ſondern nur aufgehoben und ſomit zugleich conſervirt iſt. Sagen wir z. B. Cäſar iſt in Gallien geweſen, ſo iſt damit nur die Unmittelbarkeit deſſen, was hier vom Cäſar ausgeſagt wird, nicht aber ſein Aufenthait in Gallien überhaupt negirt, denn dieſer iſt es ja eben, der den Inhait dieſer Ausſage bildet, welcher Inhalt aber hier als aufgehoben vorgeſtellt wird. — Wenn im gemeinen Leben vom Weſen die Rede iſt, ſo hat dieß häufig nur die Bedeutung einer Zuſammenfaſſung oder eines Inbegriffs, und man ſpricht demgemäß z. B. vom Zeitungsweſen, vom Poſtweſen, vom Steuerweſen u. ſ. w., worunter dann nur ſo viel verſtanden wird, daß dieſe Dinge nicht einzeln in ihrer Unmittelbarkeit, ſondern als ein Kompier und dann etwa auch weiter in ihren verſchiedenen Beziehungen genommen werden ſollen. In ſolchem Sprachgebrauch iſt dann nur ſo ungefähr dasjenige enthaiten, was ſich uns als das Weſen ergeben hat. — Man ſpricht dann auch von endlichen Weſen und nennt den Menſchen ein endliches Weſen. Wenn indeß vom Weſen geſprochen wird, ſo iſt man eigentlich über die Endlichkeit hinaus und dieſe Bezeichnung

des Menſchen iſt in ſofern ungenau. Wenn dann ferner geſagt wird: Es giebt ein höchſtes Weſen und Gott damit bezeichnet werden ſoll, ſo iſt hierüber zweierlei zu bemerken. Einmal nämlich iſt der Ausdruck *geben* ein ſolcher, der auf Endliches hindeutet, und wir ſagen ſo z. B., es giebt ſo und ſo viel Planeten, oder es giebt Pflanzen von ſolcher und es giebt Pflanzen von ſolcher Beſchaffenheit. Das was es ſo giebt iſt ſomit Etwas, außer und neben welchem es auch noch Anderes giebt. Nun aber iſt Gott, als der ſchlechthin Unendliche, nicht ein ſolcher, den es eben nur giebt und *außer* und *neben* welchem es auch noch andere Weſen giebt. Was es außer Gott ſonſt noch giebt, dem kömmt in ſeiner Trennung von Gott keine Weſentlichkeit zu, vielmehr iſt daſſelbe in dieſer Iſolirung als ein in ſich Halt- und Weſenloſes, als ein bloßer Schein zu betrachten. Hierin liegt nun aber auch *zweitens*, daß es ungenügend genannt werden muß von Gott bloß als *höchſtem* Weſen zu ſprechen. Die hier zur Anwendung gebrachte Kategorie der Quantität findet in der That ihre Stelle nur im Bereich des Endlichen. Wir ſagen ſo z. B., dies iſt der höchſte Berg auf der Erde und haben dabei die Vorſtellung, daß es außer dieſem höchſten Berg auch noch andere gleichfalls hohe Berge giebt. Ebenſo verhält es ſich, wenn wir von Jemand ſagen, daß er der reichſte oder der gelehrteſte Mann in ſeinem Leben iſt. Gott iſt indeß nicht bloß *ein* und auch nicht bloß das *höchſte* — ſondern vielmehr *das* Weſen, wobei dann aber auch gleich zu bemerken iſt, daß, obſchon dieſe Auffaſſung Gottes eine wichtige und nothwendige Stufe in der Entwickelung des religiöſen Bewußtſeyns bildet, doch durch dieſelbe die Tiefe der chriſtlichen Vorſtellung von Gott noch keineswegs erſchöpft wird. Betrachten wir Gott nur als das Weſen ſchlechthin und bleiben wir dabei ſtehen, ſo wiſſen wir ihn nur erſt als die allgemeine, widerſtandsloſe Macht, oder, anders ausgedrückt, als den *Herrn*. Nun aber iſt die Furcht des Herrn wohl der Anfang, aber auch nur der Anfang der

Weisheit. — Es ist zunächst die jüdische und dann weiter die muhamedanische Religion, in welchen Gott als der Herr und wesentlich nur als der Herr aufgefaßt wird. Der Mangel dieser Religionen besteht überhaupt darin, daß hier das Endliche nicht zu seinem Rechte kommt, welches Endliche für sich festzuhalten (sey es als ein Natürliches oder als ein Endliches des Geistes) das Charakteristische der heidnischen und hiermit zugleich polytheistischen Religionen ausmacht. — Ferner ist es nun aber auch häufig geschehen, daß man behauptet hat, Gott, als das höchste Wesen, könne nicht erkannt werden. Dies ist überhaupt der Standpunkt der modernen Aufklärung und näher des abstrakten Verstandes, welcher sich damit begnügt zu sagen: il y a un être suprême, und es dann dabei bewenden läßt. Wenn so gesprochen und Gott nur als das höchste jenseitige Wesen betrachtet wird, so hat man die Welt in ihrer Unmittelbarkeit vor sich als etwas Festes, Positives, und vergißt dabei, daß das Wesen gerade die Aufhebung alles Unmittelbaren ist. Gott als das abstrakte jenseitige Wesen, außerhalb dessen hiermit der Unterschied und die Bestimmtheit fällt, ist in der That ein bloßer Name, ein bloßes caput mortuum des abstrahirenden Verstandes. Die wahre Erkenntniß Gottes fängt damit an zu wissen, daß die Dinge in ihrem unmittelbaren Seyn keine Wahrheit haben. —

Nicht bloß in Beziehung auf Gott, sondern auch in sonstiger Beziehung geschieht es häufig, daß man sich der Kategorie des Wesens in abstrakter Weise bedient und dann bei Betrachtung der Dinge das Wesen derselben als ein gegen den bestimmten Inhalt ihrer Erscheinung Gleichgültiges und für sich Bestehendes fixirt. Man pflegt so namentlich zu sagen, es komme bei den Menschen nur auf ihr Wesen an und nicht auf ihr Thun und ihr Betragen. Darin liegt nun zwar das Richtige, daß dasjenige, was ein Mensch thut, nicht in seiner Unmittelbarkeit, sondern nur als vermittelt durch sein Inneres und als

Manifestation seines Innern zu betrachten ist. Nur darf dabei nicht übersehen werden, daß das Wesen und dann weiter das Innere sich eben nur dadurch als solche bewähren, daß sie in die Erscheinung heraustreten; wohingegen jener Berufung der Menschen auf ihr von dem Inhalt ihres Thuns unterschiedenes Wesen nur die Absicht zu Grunde zu liegen pflegt, ihre bloße Subjektivität geltend zu machen und sich dem, was an und für sich gültig ist, zu entziehen.

§. 113.

Die Beziehung-auf-sich im Wesen ist die Form der Identität, der Reflexion-in-sich; diese ist hier an die Stelle der Unmittelbarkeit des Seyns getreten; beide sind dieselben Abstraktionen der Beziehung-auf-sich.

Die Gedankenlosigkeit der Sinnlichkeit, alles Beschränkte und Endliche für ein Seyendes zu nehmen, geht in die Hartnäckigkeit des Verstandes über, es als ein mit-sich-identisches, sich in sich nicht widersprechendes, zu fassen.

§. 114.

Diese Identität erscheint als aus dem Seyn herkommend zunächst nur mit den Bestimmungen des Seyns behaftet und darauf als auf ein Aeußerliches bezogen. Wird dasselbe so von dem Wesen abgesondert genommen, so heißt es das Unwesentliche. Aber das Wesen ist In-sich-seyn, es ist wesentlich, nur in sofern es das Negative seiner in ihm selbst, die Beziehung-auf-anderes, die Vermittlung in ihm selbst hat. Es hat daher das Unwesentliche als seinen eigenen Schein in sich. Aber indem das Unterscheiden im Scheinen oder Vermitteln enthalten ist, das Unterschiedene oder im Unterschiede von derjenigen Identität, aus der es kömmt und in der es nicht ist oder als Schein liegt, selbst die Form der Identität erhält, so ist dasselbe so in der Weise der sich auf sich beziehenden Unmittelbarkeit oder des Seyns; die Sphäre des Wesens wird da-

durch zu einer noch unvollkommenen Verknüpfung der Unmittelbarkeit und der Vermittlung. Es ist in ihr Alles so gesetzt, daß es sich auf sich bezieht und daß zugleich darüber hinausgegangen ist, — als ein Seyn der Reflexion, ein Seyn, in dem ein Anderes scheint, und das in einem Andern scheint. — Sie ist daher auch die Sphäre des gesetzten Widerspruches, der in der Sphäre des Seyns nur an sich ist.

Es kommen in der Entwickelung des Wesens, weil der Eine Begriff in allem das Substantielle ist, dieselben Bestimmungen vor, als in der Entwickelung des Seyns, aber in reflektirter Form. Also statt des Seyns und Nichts treten jetzt die Formen des Positiven und Negativen ein, jenes zunächst dem gegensatzlosen Seyn als Identität entsprechend, dieses entwickelt (in sich scheinend) als der Unterschied; — so ferner das Werden als Grund sogleich selbst des Daseyns, das als auf den Grund reflektirt, Existenz ist u. s. f. — Dieser, (der schwerste) Theil der Logik enthält vornehmlich die Kategorien der Metaphysik und der Wissenschaften überhaupt; — als Erzeugnisse des reflektirenden Verstandes, der zugleich die Unterschiede als selbstständig annimmt, und zugleich auch ihre Relativität setzt; — beides aber nur neben- oder nacheinander durch ein Auch verbindet, und diese Gedanken nicht zusammenbringt, sie nicht zum Begriffe vereint.

A.

Das Wesen als Grund der Existenz.

a. Die reinen Reflexionsbestimmungen.

α) Identität.

§. 115.

Das Wesen scheint in sich, oder ist reine Reflexion, so ist es nur Beziehung auf sich, nicht als unmittelbare, sondern als reflektirte, — Identität mit sich.

Formelle oder Verſtandes-Identität iſt dieſe Identität, in ſofern an ihr feſtgehalten und von dem Unterſchiede abſtrahirt wird. Oder die Abſtraktion iſt vielmehr das Setzen dieſer formellen Identität, die Verwandlung eines in ſich Konkreten in dieſe Form der Einfachheit, — es ſey daß ein Theil des am Konkreten vorhandenen Mannichfaltigen weggelaſſen (durch das ſogenannte Analyſiren), und nur eines derſelben herausgenommen wird, oder daß mit Weglaſſung ihrer Verſchiedenheit die mannichfaltigen Beſtimmtheiten in Eine zuſammengezogen werden.

Die Identität mit dem Abſoluten, als Subjekte eines Satzes, verbunden, — ſo lautet er: das Abſolute iſt das mit ſich Identiſche. — So wahr dieſer Satz iſt, ſo iſt es zweideutig, ob er in ſeiner Wahrheit gemeint iſt; er iſt darum in ſeinem Ausdrucke wenigſtens unvollſtändig: denn es iſt unentſchieden, ob die abſtrakte Verſtandes-Identität, d. i. im Gegenſatze gegen die anderen Beſtimmungen des Weſens, — oder aber die Identität als in ſich konkrete gemeint iſt; ſo iſt ſie, wie ſich ergeben wird, zunächſt der Grund und dann die höhere Wahrheit der Begriff. — Auch das Wort: Abſolut, ſelbſt, hat häufig keine weitere Bedeutung als die von Abſtrakt; ſo heißt abſoluter Raum, abſolute Zeit, nichts weiter als der abſtrakte Raum und die abſtrakte Zeit.

Die Beſtimmungen des Weſens als weſentliche Beſtimmungen genommen, werden ſie Prädikate eines vorausgeſetzten Subjekts, das, weil ſie weſentlich, Alles iſt. Die Sätze, die dadurch entſtehen, ſind als die allgemeinen Denkgeſetze ausgeſprochen worden. Der Satz der Identität lautet demnach: Alles iſt mit ſich identiſch; A=A; und negativ: A kann nicht zugleich A und nicht A ſeyn. — Dieſer Satz, ſtatt ein wahres Denkgeſetz zu ſeyn, iſt nichts als das Geſetz des abſtrakten Verſtandes. Die Form des

Satzes widerspricht ihm schon selbst, da ein Satz auch einen Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat verspricht, dieser aber das nicht leistet, was seine Form fordert. Namentlich wird es aber durch die folgenden sogenannten Denkgesetze aufgehoben, welche das Gegentheil dieses Gesetzes zu Gesetzen machen. — Wenn man behauptet, dieser Satz könne nicht bewiesen werden, aber jedes Bewußtseyn verfahre darnach, und stimme ihm nach der Erfahrung sogleich zu wie es ihn vernehme, so ist dieser angeblichen Erfahrung der Schule die allgemeine Erfahrung entgegenzusetzen, daß kein Bewußtseyn nach diesem Gesetze denkt, noch Vorstellungen hat, u. s. f. noch spricht, daß keine Existenz, welcher Art sie sey, nach demselben existirt. Das Sprechen nach diesem seynsollenden Gesetze der Wahrheit (ein Planet ist — ein Planet, der Magnetismus ist — der Magnetismus, der Geist ist — ein Geist) gilt mit vollem Recht für albern; dies ist wohl allgemeine Erfahrung. Die Schule, in der allein solche Gesetze gelten, hat sich längst mit ihrer Logik, welche dieselbe ernsthaft vorträgt, bei dem gesunden Menschenverstande, wie bei der Vernunft um den Kredit gebracht.

Zusatz. Die Identität ist zunächst wieder dasselbe, was wir früher als Seyn hatten, aber als geworden durch Aufhebung der unmittelbaren Bestimmtheit und somit das Seyn als Idealität. — Es ist von großer Wichtigkeit, sich über die wahre Bedeutung der Identität gehörig zu verständigen, wozu dann vor allen Dingen gehört, daß dieselbe nicht bloß als abstrakte Identität, d. h. nicht als Identität mit Ausschließung des Unterschiedes aufgefaßt wird. Dies ist der Punkt, wodurch sich alle schlechte Philosophie von dem unterscheidet, was allein den Namen der Philosophie verdient. Die Identität in ihrer Wahrheit, als Idealität des unmittelbar Seyenden, ist eine hohe Bestimmung, sowohl für unser religiöses Bewußtseyn, als auch für alles sonstige Denken und Bewußtseyn überhaupt. Man kann

ſagen, daß das wahre Wiſſen von Gott damit beginnt, ihn als Identität — als abſolute Identität zu wiſſen, worin dann zugleich dieß liegt, daß alle Macht und alle Herrlichkeit der Welt vor Gott zuſammenſinkt und nur als das Scheinen ſeiner Macht und ſeiner Herrlichkeit zu beſtehen vermag. — Ebenſo iſt es dann auch die Identität, als Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, wodurch ſich der Menſch von der Natur überhaupt und näher vom Thier unterſcheidet, welches Letztere nicht dazu gelangt, ſich als Ich, d. h. als reine Einheit ſeiner in ſich ſelbſt zu erfaſſen. — Was dann ferner die Bedeutung der Identität in Beziehung auf das Denken anbetrifft, ſo kömmt es hierbei vor allen Dingen darauf an, die wahre, das Seyn und deſſen Beſtimmungen als aufgehoben in ſich enthaltende Identität nicht mit der abſtrakten, bloß formellen Identität zu verwechſeln. Alle jene, namentlich vom Standpunkt der Empfindung und der unmittelbaren Anſchauung aus, dem Denken ſo häufig gemachten Vorwürfe der Einſeitigkeit, der Härte, der Inhaltloſigkeit u. ſ. w. haben ihren Grund in der verkehrten Vorausſetzung, daß die Thätigkeit des Denkens nur die des abſtrakten Identiſchſetzens ſey, und die formelle Logik iſt es ſelbſt, welche dieſe Vorausſetzung durch Aufſtellung des im obigen §. beleuchteten angeblich höchſten Denkgeſetzes beſtätigt. Wenn das Denken weiter nichts wäre, als jene abſtrakte Identität, ſo müßte daſſelbe für das überflüſſigſte und langweiligſte Geſchäft erklärt werden. Allerdings ſind der Begriff und weiter die Idee mit ſich identiſch, allein nur in ſofern dieſelben zugleich den Unterſchied in ſich enthalten.

β) Der Unterſchied.

§. 116.

Das Weſen iſt nur reine Identität und Schein in ſich ſelbſt, als es die ſich auf ſich beziehende Negativität, ſomit Abſtoßen ſeiner von ſich ſelbſt iſt; es enthält alſo weſentlich die Beſtimmung des Unterſchiedes.

Das Andersseyn ist hier nicht mehr das qualitative, die Bestimmtheit, Gränze; sondern als im Wesen, dem sich auf sich beziehenden, ist die Negation zugleich als Beziehung, Unterschied, Gesetztseyn, Vermitteltseyn.

Zusatz. Wenn gefragt wird: wie kömmt die Identität zum Unterschied? so liegt in dieser Frage die Voraussetzung, daß die Identität als bloße, d. h. als abstrakte Identität etwas für sich sey und dann ebenso der Unterschied etwas Anderes, gleichfalls für sich. Durch diese Voraussetzung wird indeß die Beantwortung der aufgeworfenen Frage unmöglich gemacht, denn wenn die Identität als vom Unterschied verschieden betrachtet wird, so hat man in der That hiermit bloß den Unterschied und es kann um deswillen der Fortgang zum Unterschied nicht nachgewiesen werden, weil dasjenige, von welchem fortgegangen werden soll, für den, welcher nach dem Wie des Fortgangs frägt, gar nicht vorhanden ist. Diese Frage erweist sich somit, näher besehen, als durchaus gedankenlos und wäre dem, welcher dieselbe aufwirft, zuvörderst die andere Frage vorzulegen, was er sich unter der Identität denkt, wobei sich denn ergeben würde, daß er sich eben Nichts dabei denkt und daß die Identität für ihn bloß ein leerer Name ist. Weiter ist nun, wie wir gesehen haben, die Identität allerdings ein Negatives, jedoch nicht das abstrakte, leere Nichts überhaupt, sondern die Negation des Seyns und seiner Bestimmungen. Als solche aber ist die Identität zugleich Beziehung und zwar negative Beziehung auf sich oder Unterscheidung ihrer von sich selbst.

§. 117.

Der Unterschied ist 1) unmittelbarer Unterschied, die Verschiedenheit, in der die Unterschiedenen, jedes für sich ist, was es ist, und gleichgültig gegen seine Beziehung auf das andere, welche also eine ihm äußerliche ist. Um der Gleichgültigkeit der Verschiedenen gegen ihren Unterschied willen fällt derselbe außer ihnen in ein Drittes, Vergleichendes. Dieser äußer-

liche Unterſchied iſt als Identität der Bezogenen die Gleichheit, als Nichtidentität derſelben die Ungleichheit.

Dieſe Beſtimmungen ſelbſt läßt der Verſtand ſo auseinander fallen, daß obſchon die Vergleichung ein und daſſelbe Subſtrat für die Gleichheit und Ungleichheit hat, dieß verſchiedene Seiten und Rückſichten an demſelben ſeyn ſollen, aber die Gleichheit für ſich iſt nur das vorige, die Identität, und die Ungleichheit für ſich iſt der Unterſchied.

Die Verſchiedenheit iſt gleichfalls in einen Satz verwandelt worden, in den, daß Alles verſchieden iſt, oder daß es nicht zwei Dinge giebt, die einander vollkommen gleich ſind. Hier wird Allem das entgegengeſetzte Prädikat von der ihm im erſten Satze beigelegten Identität gegeben, alſo ein dem erſten widerſprechendes Geſetz gegeben. Jedoch aber ſoll, inſofern die Verſchiedenheit nur der äußern Vergleichung angehörig ſey, etwas für ſich ſelbſt nur identiſch mit ſich, und ſo dieſer zweite Satz nicht dem erſten widerſprechend ſeyn. Dann aber gehört auch die Verſchiedenheit nicht dem Etwas oder Allem an, ſie macht keine weſentliche Beſtimmung dieſes Subjekts aus; dieſer zweite Satz kann auf dieſe Weiſe gar nicht geſagt werden. — Iſt aber das Etwas ſelbſt, nach dem Satze, verſchieden, ſo iſt es dieß durch ſeine eigene Beſtimmtheit; hiermit iſt dann aber nicht mehr die Verſchiedenheit als ſolche, ſondern der beſtimmte Unterſchied gemeint. — Dieß iſt auch der Sinn des leibnitzſchen Satzes.

Zuſatz. Indem der Verſtand ſich an die Betrachtung der Identität begiebt, ſo iſt er in der That bereits darüber hinaus, und was er vor ſich hat, das iſt der Unterſchied in der Geſtalt der bloßen Verſchiedenheit. Sagen wir nämlich nach dem ſogenannten Denkgeſetz der Identität: das Meer iſt das Meer, die Luft iſt die Luft, der Mond iſt der Mond u. ſ. w., ſo gelten uns dieſe Gegenſtände als gleichgültig gegen einander,

und es ist somit nicht die Identität, sondern der Unterschied, welchen wir vor uns haben. Weiter bleiben wir dann aber auch nicht dabei stehen, die Dinge bloß als verschieden zu betrachten, sondern wir vergleichen dieselben mit einander und wir erhalten hierdurch die Bestimmungen der Gleichheit und der Ungleichheit. Das Geschäft der endlichen Wissenschaften besteht zum großen Theil in der Anwendung dieser Bestimmungen und man pflegt heut zu Tage, wenn von wissenschaftlicher Behandlung die Rede ist, darunter vorzugsweise dasjenige Verfahren zu verstehen, welches darauf ausgeht, die zur Betrachtung gezogenen Gegenstände mit einander zu vergleichen. Es ist nicht zu verkennen, daß man auf diesem Wege zu manchen sehr wichtigen Resultaten gelangt ist, und ist in dieser Beziehung ins Besondere an die großen Leistungen der neueren Zeit auf den Gebieten der vergleichenden Anatomie und der vergleichenden Sprachforschung zu erinnern. Dabei ist jedoch nicht nur zu bemerken, daß man zu weit gegangen ist, wenn man gemeint hat, es sey dieses vergleichende Verfahren auf alle Gebiete des Erkennens mit gleichem Erfolg anzuwenden, sondern auch außerdem noch besonders hervorzuheben, daß durch das bloße Vergleichen dem wissenschaftlichen Bedürfniß noch nicht letzlich genügt zu werden vermag, und daß Resultate der vorhererwähnten Art nur als (allerdings unentbehrliche) Vorarbeiten für das wahrhaft begreifende Erkennen zu betrachten sind. — Insofern es übrigens beim Vergleichen darum zu thun ist, vorhandene Unterschiede auf Identität zurückzuführen, so muß die Mathematik als diejenige Wissenschaft betrachtet werden, in welcher dieses Ziel am vollständigsten erreicht wird und zwar um deswillen, weil der quantitative Unterschied nur der ganz äußerliche Unterschied ist. So werden z. B. in der Geometrie ein Dreieck und ein Viereck, welche qualitativ verschieden sind, indem von diesem qualitativen Unterschied abstrahirt wird, ihrer Größe nach einander gleich gesetzt. Daß die Mathematik um diesen Vorzug weder von Sei-

ten der empiriſchen Wiſſenſchaften, noch von Seiten der Philoſophie zu beneiden iſt, davon iſt bereits früher (§. 99. Zuſatz) die Rede geweſen und ergiebt ſich außerdem aus demjenigen, was vorher über die bloße Verſtandesidentität bemerkt wurde. — Man erzählt, daß als Leibnitz einſt bei Hofe den Satz der Verſchiedenheit ausgeſprochen, die Hofkavaliere und Hofdamen, im Garten herumſpazierend, ſich bemüht hätten, zwei nicht von einander zu unterſcheidende Blätter zu finden, um durch deren Vorzeigung das Denkgeſetz des Philoſophen zu widerlegen. Es iſt dies ohne Zweifel eine bequeme, auch noch heut zu Tage beliebte Weiſe, ſich mit Metaphyſik zu beſchäftigen; jedoch iſt rückſichtlich des leibnitziſchen Satzes zu bemerken, daß der Unterſchied eben nicht bloß als die äußerliche und gleichgültige Verſchiedenheit, ſondern als Unterſchied an ſich aufzufaſſen iſt, und daß es ſomit den Dingen an ihnen ſelbſt zukommt, unterſchieden zu ſeyn.

§. 118.

Die Gleichheit iſt eine Identität nur ſolcher, die *nicht dieſelben*, nicht identiſch mit einander ſind, — und die Ungleichheit iſt *Beziehung* der Ungleichen. Beide fallen alſo nicht in verſchiedene Seiten oder Rückſichten gleichgültig auseinander, ſondern eine iſt ein Scheinen in die andere. Die Verſchiedenheit iſt daher Unterſchied der Reflexion, oder *Unterſchied an ſich ſelbſt, beſtimmter* Unterſchied.

Zuſatz. Während die bloß Verſchiedenen ſich als gleichgültig gegen einander erweiſen, ſo ſind dagegen die Gleichheit und die Ungleichheit ein Paar Beſtimmungen, die ſich ſchlechthin auf einander beziehen und von denen die eine nicht ohne die andere gedacht werden kann. Dieſer Fortgang von der bloßen Verſchiedenheit zur Entgegenſetzung findet ſich dann auch in ſofern ſchon im gewöhnlichen Bewußtſeyn, als wir einräumen, daß das Vergleichen nur einen Sinn hat unter der Vorausſetzung eines vorhandenen Unterſchiedes und ebenſo umgekehrt das Unterſcheiden, nur unter der Vorausſetzung vorhandener Gleichheit.

Man schreibt demgemäß auch, wenn die Aufgabe gestellt wird, einen Unterschied anzugeben, demjenigen keinen großen Scharfsinn zu, der nur solche Gegenstände von einander unterscheidet, deren Unterschied unmittelbar zu Tage liegt (wie z. B. eine Schreibfeder und ein Kameel), so wie man andererseits sagen wird, daß es derjenige nicht weit im Vergleichen gebracht hat, welcher nur einander nahe Liegendes — eine Buche mit einer Eiche, einen Tempel mit einer Kirche — zu vergleichen weiß. Wir verlangen somit beim Unterschied die Identität und bei der Identität den Unterschied. Gleichwohl geschieht es auf dem Gebiet der empirischen Wissenschaften sehr häufig, daß über der einen dieser beiden Bestimmungen die andere vergessen und daß das eine Mal das wissenschaftliche Interesse nur in das Zurückführen vorhandener Unterschiede auf Identität, und ein anderes Mal wieder ebenso einseitiger Weise in das Auffinden neuer Unterschiede gesetzt wird. Dies ist namentlich in der Naturwissenschaft der Fall. Hier macht man es sich zunächst zum Geschäft neue und immer mehr neue Stoffe, Kräfte, Gattungen, Arten u. s. w. zu entdecken oder nach einer anderen Wendung Körper, welche bisher für einfach gegolten, als zusammengesetzt nachzuweisen, und neuere Physiker und Chemiker belächeln wohl die Alten, welche sich nur mit vier, und nicht einmal einfachen Elementen begnügt haben. Andererseits wird dann aber auch wieder die bloße Identität ins Auge gefaßt und werden demgemäß z. B. nicht nur Elektricität und Chemismus als wesentlich dasselbe, sondern sogar auch die organischen Processe der Verdauung und Assimilation als ein bloß chemischer Proceß betrachtet. Es wurde bereits früher (§. 103. Zusatz) bemerkt, daß, wenn man die neuere Philosophie nicht selten spottweise als Identitätsphilosophie bezeichnet hat, es gerade die Philosophie, und zwar zunächst die spekulative Logik, ist, welche die Nichtigkeit der vom Unterschied abstrahirenden, bloßen Verstandesidentität aufzeigt, dann aber allerdings auch ebenso sehr darauf

dringt, es nicht bei der bloßen Verſchiedenheit bewenden zu laſſen, ſondern die innere Einheit alles deſſen, was da iſt, zu erkennen.

§. 119.

2) Der Unterſchied an ſich iſt der weſentliche, das Poſitive und das Negative, ſo daß jenes ſo die identiſche Beziehung auf ſich iſt, daß es nicht das Negative, und dieſes das Unterſchiedene ſo für ſich iſt, daß es nicht das Poſitive iſt. Indem jedes ſo für ſich iſt, als es nicht das Andere iſt, ſcheint jedes in dem Andern und iſt nur, inſofern das Andere iſt. Der Unterſchied des Weſens iſt daher die Entgegenſetzung, nach welcher das Unterſchiedene nicht ein Anderes überhaupt, ſondern ſein Anderes ſich gegenüber hat; d. h. jedes hat ſeine eigene Beſtimmung nur in ſeiner Beziehung auf das Andere, iſt nur in ſich reflektirt, als es in das Andere reflektirt iſt, und ebenſo das Andere; jedes iſt ſo des Andern ſein Anderes.

Der Unterſchied an ſich giebt den Satz: Alles iſt ein weſentlich unterſchiedenes, — oder wie er auch ausgedrückt worden iſt, von zwei entgegengeſetzten Prädikaten kommt dem Etwas nur das Eine zu, und es giebt kein Drittes. — Dieſer Satz des Gegenſatzes widerſpricht am ausdrücklichſten dem Satze der Identität, indem Etwas nach dem einen nur die Beziehung auf ſich, nach dem andern aber ein Entgegengeſetztes, die Beziehung auf ſein Anderes ſeyn ſoll. Es iſt die eigenthümliche Gedankenloſigkeit der Abſtraktion, zwei ſolche widerſprechende Sätze als Geſetze nebeneinander zu ſtellen, ohne ſie auch nur zu vergleichen. — Der Satz des ausgeſchloſſenen Dritten iſt der Satz des beſtimmten Verſtandes, der den Widerſpruch von ſich abhalten will, und indem er dies thut, denſelben begeht. A ſoll entweder + A oder — A ſeyn; damit iſt ſchon das Dritte, das A ausgeſprochen, welches weder + noch — iſt,

und das eben sowohl auch als + A und als — A gesetzt ist. Wenn + W 6 Meilen Richtung nach Westen, — W aber 6 Meilen Richtung nach Osten bedeutet, und + und — sich aufheben, so bleiben die 6 Meilen Wegs oder Raums, was sie ohne und mit dem Gegensatz waren. Selbst das bloße plus und minus der Zahl oder der abstrakten Richtung haben, wenn man will, die Null zu ihrem Dritten; aber es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß der leere Verstandesgegensatz von + und — nicht auch seine Stelle habe, bei ebensolchen Abstraktionen, wie Zahl, Richtung u. s. f.

In der Lehre von den kontradiktorischen Begriffen heißt der eine Begriff z. B. Blau (auch so etwas wie die sinnliche Vorstellung einer Farbe wird in solcher Lehre Begriff genannt), der andere Nichtblau, so daß dies Andere nicht ein Affirmatives, etwa Gelb wäre, sondern nur das Abstrakt-Negative festgehalten werden soll. — Daß das Negative in ihm selbst ebensosehr positiv ist, s. folg. §.; dieß liegt auch schon in der Bestimmung, daß das einem Andern Entgegengesetzte sein Anderes ist. — Die Leerheit des Gegensatzes von sogenannten kontradiktorischen Begriffen hatte ihre volle Darstellung in dem so zu sagen grandiosen Ausdruck eines allgemeinen Gesetzes, daß jedem Dinge von allen so entgegengesetzten Prädikaten das eine zukomme und das andere nicht, so daß der Geist sey entweder weiß oder nicht weiß, gelb oder nicht gelb u. s. f. ins Unendliche.

Indem vergessen wird, daß Identität und Entgegensetzung selbst entgegengesetzt sind, wird der Satz der Entgegensetzung auch für den der Identität in der Form des Satzes des Widerspruchs genommen, und ein Begriff, dem von Zwei einander widersprechenden Merkmalen keins (s. vorhin) oder alle beide zukommen, für logisch falsch erklärt, wie z. B. ein viereckiger Cirkel. Ob nun gleich ein vieleckiger Cirkel und ein geradliniger Kreisbogen ebensosehr diesem Satze widerstreitet,

haben die Geometer doch kein Bedenken, den Kreis als ein Vieleck von geradlinigten Seiten zu betrachten und zu behandeln. Aber ſo etwas wie ein Cirkel (ſeine bloße Beſtimmtheit) iſt noch kein Begriff; im Begriffe des Cirkels iſt Mittelpunkt und Peripherie gleich weſentlich, beide Merkmale kommen ihm zu; und doch iſt Peripherie und Mittelpunkt einander entgegengeſetzt und widerſprechend.

Die in der Phyſik ſo viel geltende Vorſtellung von Polarität enthält in ſich die richtigere Beſtimmung der Entgegenſetzung, aber wenn die Phyſik ſich in Anſehung der Gedanken an die gewöhnliche Logik hält, ſo würde ſie leicht erſchrekken, wenn ſie ſich die Polarität entwickelte und zu den Gedanken käme, die darin liegen.

Zuſatz 1. Das Poſitive iſt wieder die Identität, aber in ihrer höheren Wahrheit, als identiſche Beziehung auf ſich ſelbſt und zugleich ſo, daß es nicht das Negative iſt. Das Negative für ſich iſt nichts anders als der Unterſchied ſelbſt. Das Identiſche als ſolches iſt zunächſt das Beſtimmungsloſe; das Poſitive dagegen iſt das mit ſich Identiſche, aber als gegen ein Anderes beſtimmt, und das Negative iſt der Unterſchied als ſolcher in der Beſtimmung nicht Identität zu ſeyn. Dies iſt der Unterſchied des Unterſchiedes in ihm ſelbſt. — Am Poſitiven und Negativen meint man einen abſoluten Unterſchied zu haben. Beide ſind indeß an ſich daſſelbe und man könnte deshalb das Poſitive auch das Negative nennen und ebenſo umgekehrt das Poſitive das Negative. So ſind denn auch Vermögen und Schulden nicht zwei beſondere, für ſich beſtehende Arten von Vermögen. Was bei dem Einen, als Schuldner, ein Negatives iſt, daſſelbe iſt bei dem Andern, dem Gläubiger, ein Poſitives. Ebenſo verhält es ſich mit einem Weg nach Oſten, welcher zugleich ein Weg nach Weſten iſt. Poſitives und Negatives ſind alſo weſentlich durch einander bedingt und nur in ihrer Beziehung auf einander. Der Nordpol am Magnet kann nicht

ſeyn ohne den Südpol und der Südpol nicht ohne den Nordpol. Schneidet man einen Magnet auseinander, ſo hat man nicht an dem einen Stück den Nordpol und am andern den Südpol. Ebenſo ſind dann auch bei der Elektricität die poſitive und die negative Elektricität nicht zwei verſchiedene, für ſich beſtehende Fluida. In der Entgegenſetzung hat überhaupt das Unterſchiedene nicht nur ein Anderes, ſondern ſein Anderes ſich gegenüber. Das gewöhnliche Bewußtſein betrachtet die Unterſchiedenen als gleichgültig gegeneinander. Man ſagt ſo: Ich bin ein Menſch und um mich herum iſt Luft, Waſſer, Thiere und Anderes überhaupt. Alles fällt da auseinander. Der Zweck der Philoſophie iſt dagegen die Gleichgültigkeit zu verbannen und die Nothwendigkeit der Dinge zu erkennen, ſo daß das Andere als ſeinem Anderen gegenüberſtehend erſcheint. So iſt z. B. die unorganiſche Natur nicht bloß als etwas Anderes als das Organiſche zu betrachten, ſondern als das nothwendige Andere deſſelben. Beide ſind in weſentlicher Beziehung auf einander und das Eine von beiden iſt nur, in ſofern es das Andere von ſich ausſchließt und eben dadurch ſich auf daſſelbe bezieht. Ebenſo iſt auch die Natur nicht ohne den Geiſt und dieſer iſt nicht ohne die Natur. Es iſt überhaupt ein wichtiger Schritt, wenn man im Denken davon abgekommen iſt zu ſagen: nun iſt auch noch Anderes möglich. Indem man ſo ſpricht, ſo iſt man noch mit Zufälligem behaftet, wohingegen, wie vorher bemerkt wurde, das wahre Denken ein Denken der Nothwendigkeit iſt. — Wenn man in der neueren Naturwiſſenſchaft dazu gekommen iſt, die zunächſt am Magnetismus als Polarität wahrgenommene Entgegenſetzung, als durch die ganze Natur hindurchgehend, als ein allgemeines, Naturgeſetz anzuerkennen, ſo iſt dieß ohne Zweifel als ein weſentlicher Fortſchritt der Wiſſenſchaft zu betrachten, nur wäre es dabei zunächſt darum zu thun, daß man nicht neben der Entgegenſetzung ohne Weiteres auch wieder die bloße Verſchiedenheit gelten ließ. So betrachtet man aber z. B. das eine Mal, mit

Recht, die Farben als in polarer Entgegenſetzung einander gegenüberſtehend (als ſogenannte Ergänzungsfarben), ſodann aber auch wieder als den gleichgültigen und bloß quantitativen Unterſchied des Rothen, des Gelben, des Grünen u. ſ. w.

Zuſatz 2. Anſtatt nach dem Satz des ausgeſchloſſenen Dritten (welches der Satz des abſtrakten Verſtandes iſt) zu ſprechen, wäre vielmehr zu ſagen: Alles iſt entgegengeſetzt. Es giebt in der That nirgends, weder im Himmel noch auf Erden, weder in der geiſtigen noch in der natürlichen Welt, ein ſo abſtraktes Entweder — Oder, wie der Verſtand ſolches behauptet. Alles was irgend iſt, das iſt ein Konkretes, ſomit in ſich ſelbſt Unterſchiedenes und Entgegengeſetztes. Die Endlichkeit der Dinge beſteht dann darin, daß ihr unmittelbares Daſeyn dem nicht entſpricht, was ſie an ſich ſind. So iſt z. B. in der unorganiſchen Natur die Säure an ſich zugleich die Baſis, d. h. ihr Seyn iſt ſchlechthin nur dieß auf ihr Anderes bezogen zu ſeyn. Somit iſt dann aber auch die Säure nicht das im Gegenſatz ruhig Beharrende, ſondern dahin ſtrebend ſich als das zu ſetzen, was ſie an ſich iſt. Was überhaupt die Welt bewegt, das iſt der Widerſpruch und es iſt lächerlich zu ſagen, der Widerſpruch laſſe ſich nicht denken. Das Richtige in dieſer Behauptung iſt nur dieß, daß es beim Widerſpruch nicht ſein Bewenden haben kann und daß derſelbe ſich durch ſich ſelbſt aufhebt. Der aufgehobene Widerſpruch iſt dann aber nicht die abſtrakte Identität, denn dieſe iſt ſelbſt nur die eine Seite des Gegenſatzes. Das nächſte Reſultat der als Widerſpruch geſetzten Entgegenſetzung iſt der *Grund*, welcher ſowohl die Identität als auch den Unterſchied als aufgehoben und zu bloß ideellen Momenten herabgeſetzt in ſich enthält.

§. 120.

Das *Poſitive* iſt jenes *Verſchiedene*, welches für ſich und zugleich *nicht* gleichgültig gegen ſeine Beziehung *auf ſein Anderes* ſeyn ſoll. Das *Negative* ſoll eben ſo ſelbſtſtändig

die negative Beziehung auf sich, für sich seyn, aber zugleich als negatives schlechthin diese seine Beziehung auf sich, sein Positives, nur im Andern haben. Beide sind somit der gesetzte Widerspruch, beide sind an sich dasselbe. Beide sind es auch für sich, indem jedes das Aufheben des Andern und seiner selbst ist. Sie gehen hiemit zu Grunde. — Oder unmittelbar ist der wesentliche Unterschied, als Unterschied an und für sich nur der Unterschied seiner von ihm selbst, enthält also das Identische; zum ganzen an und für sich-seyenden Unterschiede gehört also sowohl er selbst, als die Identität. — Als sich auf sich beziehender Unterschied ist er gleichfalls schon als das mit sich Identische ausgesprochen, und das Entgegengesetzte ist überhaupt dasjenige, welches das Eine und sein Anderes, sich und sein Entgegengesetztes, in sich selbst enthält. Das In-sich-seyn des Wesens so bestimmt ist der Grund.

γ) Der Grund.

§. 121.

Der Grund ist die Einheit der Identität und des Unterschiedes; die Wahrheit dessen, als was sich der Unterschied und die Identität ergeben hat, — die Reflexion-in-sich, die eben so sehr Reflexion-in-Anderes und umgekehrt ist. Er ist das Wesen als Totalität gesetzt.

Der Satz des Grundes heißt: Alles hat seinen zureichenden Grund, d. h. nicht die Bestimmung von Etwas als Identisches mit sich, noch als Verschiedenes, noch als bloß Positives oder als bloß Negatives, ist die wahre Wesenheit von Etwas, sondern daß es sein Seyn in einem Andern hat, das als dessen Identisches-mit-sich sein Wesen ist. Dieses ist eben so sehr nicht abstrakte Reflexion in sich, sondern in Anderes. Der Grund ist das in sich seyende Wesen, und dieses ist wesentlich Grund, und Grund ist es nur in sofern es Grund von Etwas, von einem Andern ist.

Zuſatz. Wenn vom Grunde geſagt wird, er ſey die Einheit der Identität und des Unterſchiedes, ſo iſt unter dieſer Einheit nicht die abſtrakte Identität zu verſtehen, da wir ſonſt nur eine andere Benennung, dem Gedanken nach hingegen nur wieder die, als unwahr erkannte, Verſtandesidentität ſelbſt hätten. Man kann deshalb, um jenem Mißverſtändniß zu begegnen, auch ſagen, daß der Grund nicht nur die Einheit, ſondern eben ſowohl auch der Unterſchied der Identität und des Unterſchiedes iſt. Der Grund, welcher ſich uns zunächſt als die Aufhebung des Widerſpruchs ergab, erſcheint hiermit als ein neuer Widerſpruch. Als ſolcher aber iſt er nicht das ruhig in ſich Beharrende, ſondern vielmehr Abſtoßen ſeiner von ſich ſelbſt. Der Grund iſt nur Grund, in ſofern er begründet; das aus dem Grunde Hervorgegangene aber iſt er ſelbſt und hierin liegt der Formalismus des Grundes. Das Begründete und der Grund ſind ein und derſelbe Inhalt, und der Unterſchied zwiſchen beiden iſt der bloße Formunterſchied der einfachen Beziehung auf ſich und der Vermittlung oder des Geſetztſeyns. Wenn wir nach den Gründen der Dinge fragen, ſo iſt dieß überhaupt der bereits früher (§. 112. Zuſatz) erwähnte Standpunkt der Reflexion; wir wollen die Sache dann gleichſam doppelt ſehen, einmal in ihrer Unmittelbarkeit und zweitens in ihrem Grunde, wo ſie nicht mehr unmittelbar iſt. Dieß iſt dann auch der einfache Sinn des ſogenannten Denkgeſetzes vom zureichenden Grunde, durch welches eben nur ausgeſprochen wird, daß die Dinge weſentlich als vermittelt zu betrachten ſind. Die formelle Logik giebt übrigens den andern Wiſſenſchaften bei Aufſtellung dieſes Denkgeſetzes in ſofern ein übles Beiſpiel, als ſie verlangt, daß dieſelben ihren Inhalt nicht unmittelbar gelten laſſen ſollen, während ſie doch ſelbſt dieſes Denkgeſetz aufſtellt, ohne daſſelbe abzuleiten und deſſen Vermittelung aufzuzeigen. Mit demſelben Recht, mit welchem der Logiker behauptet, unſer Denkvermögen ſei einmal ſo beſchaffen, daß wir bei Allem nach einem Grund fragen müßten,

könnte dann auch der Mediciner, wenn er gefragt wird, weshalb ein Mensch, der ins Wasser fällt, ertrinkt, antworten, der Mensch sey einmal so eingerichtet, unterm Wasser nicht leben zu können, und ebenso ein Jurist, welcher gefragt wird, weshalb ein Verbrecher bestraft wird, die bürgerliche Gesellschaft sey einmal so beschaffen, daß Verbrechen nicht unbestraft bleiben dürften. Wenn dann aber auch von der an die Logik zu machenden Forderung einer Begründung des Denkgesetzes vom Grunde abgesehen wird, so hat dieselbe doch wenigstens die Frage zu beantworten, was man unter dem Grund zu verstehen hat. Die gewöhnliche Erklärung: der Grund sey dasjenige, was eine Folge hat, — erscheint auf den ersten Anblick einleuchtender und faßlicher, als die im Obigen angegebene Begriffsbestimmung. Frägt man indeß weiter, was die Folge sey und erhält zur Antwort, die Folge sey dasjenige, was einen Grund hat, so zeigt es sich, daß die Faßlichkeit dieser Erklärung nur darin besteht, daß bei derselben dasjenige vorausgesetzt wird, was sich bei uns als das Resultat einer vorangegangenen Gedankenbewegung ergeben hat. Nun aber ist das Geschäft der Logik eben nur dieß, die bloß vorgestellten und als solche unbegriffenen und unbewiesenen Gedanken, als Stufen des sich selbst bestimmenden Denkens aufzuzeigen, womit dieselben dann zugleich begriffen und bewiesen werden. — Im gewöhnlichen Leben und ebenso in den endlichen Wissenschaften bedient man sich sehr häufig dieser Reflexionsform, in der Absicht, durch deren Anwendung dahinter zu kommen, wie es sich mit den zur Betrachtung gezogenen Gegenständen eigentlich verhält. Ob nun schon wider diese Betrachtungsweise, in sofern es sich dabei, so zu sagen, nur um den nächsten Hausbedarf des Erkennens handelt, nichts einzuwenden ist, so muß doch zugleich bemerkt werden, daß dieselbe weder in theoretischer, noch in praktischer Hinsicht eine definitive Befriedigung zu gewähren vermag und zwar um deswillen, weil der Grund noch keinen an und für sich bestimmten Inhalt hat und wir somit dadurch, daß wir

Etwas als begründet betrachten, den bloßen Formunterschied der Unmittelbarkeit und der Vermittelung erhalten. Man sieht so z. B. eine elektrische Erscheinung und frägt nach dem Grund derselben; erhalten wir darauf zur Antwort, die Elektricität sey der Grund dieser Erscheinung, so ist dieses derselbe Inhalt, den wir unmittelbar vor uns hatten, nur in die Form eines Innerlichen übersetzt. — Weiter ist nun aber auch der Grund nicht bloß das einfach mit sich Identische, sondern auch unterschieden und es lassen sich deshalb für einen und denselben Inhalt verschiedene Gründe angeben, welche Verschiedenheit der Gründe, nach dem Begriff des Unterschiedes, dann weiter zur Entgegensetzung in der Form von Gründen für und wider denselben Inhalt fortschreitet. — Betrachten wir z. B. eine Handlung, etwa näher einen Diebstahl, so ist dieß ein Inhalt, an welchem mehrere Seiten unterschieden werden können. Es ist dadurch Eigenthum verletzt worden, der Dieb, welcher in Noth war, hat dadurch aber auch die Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse erhalten und es kann ferner der Fall seyn, daß derjenige, welcher bestohlen worden, keinen guten Gebrauch von seinem Eigenthum machte. Es ist nun zwar richtig, daß die hier stattgefundene Eigenthumsverletzung der entscheidende Gesichtspunkt ist, vor welchem die übrigen zurücktreten müssen, allein im Denkgesetz vom Grunde liegt diese Entscheidung nicht. Zwar ist nach der gewöhnlichen Fassung dieses Denkgesetzes nicht bloß vom Grunde überhaupt, sondern vom zureichenden Grunde die Rede und man könnte deshalb meinen, die bei der beispielsweise erwähnten Handlung außer der Eigenthumsverletzung sonst noch hervorgehobenen Gesichtspunkte seyen wohl Gründe, allein diese Gründe seyen nicht zureichend. Darüber ist indeß zu bemerken, daß wenn von einem zureichenden Grund gesprochen wird, dieß Prädikat entweder müßig oder von der Art ist, daß durch dasselbe über die Kategorie des Grundes als solchen hinausgeschritten wird. Müßig und tautologisch ist das gedachte Prädikat, wenn dadurch nur über-

haupt die Fähigkeit zu begründen ausgedrückt werden soll, da der Grund eben nur in sofern Grund ist, als er diese Fähigkeit besitzt. Wenn ein Soldat aus der Schlacht entläuft, um sein Leben zu erhalten, so handelt er zwar pflichtwidrig, allein es ist nicht zu behaupten, daß der Grund, der ihn so zu handeln bestimmt hat, nicht zureichend wäre, da er sonst auf seinem Posten geblieben seyn würde. Ferner muß nun aber auch gesagt werden, daß sowie einerseits alle Gründe zureichen, ebenso andererseits kein Grund als solcher zureicht und zwar um deswillen, weil, wie oben bereits bemerkt wurde, der Grund noch keinen an und für sich bestimmten Inhalt hat und somit nicht selbstthätig und hervorbringend ist. Als solcher an und für sich bestimmter und somit selbstthätiger Inhalt wird sich uns demnächst der Begriff ergeben, und dieser ist es, um den es sich bei Leibnitz handelt, wenn derselbe vom zureichenden Grunde spricht und darauf dringt, die Dinge unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten. Leibnitz hat dabei zunächst die noch heut zu Tage bei Vielen so beliebte, bloß mechanische Auffassungsweise vor Augen, welche er mit Recht für unzureichend erklärt. So ist es z. B. eine bloß mechanische Auffassung, wenn der organische Prozeß des Blutumlaufs bloß auf die Kontraktion des Herzens zurückgeführt wird, und ebenso mechanisch sind jene Strafrechtstheorieen, welche die Unschädlichmachung, die Abschreckung oder andere dergleichen äußerliche Gründe als Zweck der Strafe betrachten. Man thut Leibnitz in der That sehr Unrecht, wenn man meint, daß derselbe sich mit etwas so Dürftigem, wie dieß das formelle Denkgesetz vom Grunde ist, begnügt habe. Die von ihm geltend gemachte Betrachtungsweise ist gerade das Gegentheil von jenem Formalismus, der, wo es sich um ein begreifendes Erkennen handelt, es mit bloßen Gründen sein Bewenden haben läßt. Leibnitz stellt in dieser Hinsicht causas efficientes und causas finales einander gegenüber und macht die Forderung, nicht bei den ersteren stehen zu bleiben, sondern zu

den letzteren hindurch zu bringen. Nach dieſem Unterſchied würden z. B. Licht, Wärme, Feuchtigkeit zwar als causae efficientes, nicht aber als causa finalis des Wachsthums der Pflanzen zu betrachten ſeyn, welche causa finalis dann eben nichts Anderes iſt, als der Begriff der Pflanze ſelbſt. — Es kann hier noch bemerkt werden, daß das Stehenbleiben bei bloßen Gründen, namentlich auf dem Gebiet des Rechtlichen und Sittlichen, überhaupt der Standpunkt und das Prinzip der Sophiſten iſt. Wenn von Sophiſtik geſprochen wird, ſo pflegt man darunter häufig bloß eine ſolche Betrachtungsweiſe zu verſtehen, bei welcher es darum zu thun iſt, das Rechte und das Wahre zu verdrehen und überhaupt die Dinge in einem falſchen Lichte darzuſtellen. Dieſe Tendenz liegt indeß nicht unmittelbar in der Sophiſtik, deren Standpunkt zunächſt kein anderer, als der des Raiſonnements iſt. Die Sophiſten ſind bei den Griechen aufgetreten zu einer Zeit, als dieſen auf dem religiöſen und auf dem ſittlichen Gebiet die bloße Autorität und das Herkommen nicht mehr genügte und ſie das Bedürfniß empfanden, ſich deſſen, was ihnen gelten ſollte, als eines durch das Denken vermittelten Inhalts bewußt zu werden. Dieſer Forderung ſind die Sophiſten dadurch entgegen gekommen, daß ſie Anweiſung dazu ertheilten, die verſchiedenen Geſichtspunkte aufzuſuchen unter denen ſich die Dinge betrachten laſſen, welche verſchiedenen Geſichtspunkte dann zunächſt eben nichts Anderes als Gründe ſind. Da nun, wie vorher bemerkt wurde, der Grund noch keinen an und für ſich beſtimmten Inhalt hat und für das Unſittliche und Widerrechtliche nicht minder, als für das Sittliche und Rechtliche Gründe aufzufinden ſind, ſo fällt die Entſcheidung darüber, welche Gründe gelten ſollen, in das Subjekt und es kömmt auf deſſen individuelle Geſinnung und Abſichten an, wofür daſſelbe ſich entſcheidet. Hiermit iſt dann der objektive Boden des an und für ſich Gültigen, von Allen Anerkannten untergraben und dieſe negative Seite der Sophiſtik iſt es, welche dieſelbe verdien-

termaaßen in den vorher erwähnten übeln Ruf gebracht hat. Sokrates hat bekanntlich die Sophisten überall bekämpft, jedoch nicht dadurch, daß er dem Raisonnement derselben nur ohne Weiteres die Autorität und das Herkommen entgegengestellt, sondern vielmehr dadurch, daß er die Haltlosigkeit der bloßen Gründe dialektisch aufgezeigt und dagegen das Gerechte und das Gute, überhaupt das Allgemeine oder den Begriff des Willens geltend gemacht hat. Wenn heut zu Tage nicht nur in Erörterungen über weltliche Dinge, sondern auch in Predigten oft vorzugsweise nur raisonnirend zu Werke gegangen wird, und so z. B. alle möglichen Gründe zur Dankbarkeit gegen Gott beigebracht werden, so würden Sokrates und eben so Platon keinen Anstand genommen haben, dergleichen für Sophisterei zu erklären, da es, wie gesagt, bei dieser zunächst nicht um den Inhalt zu thun ist, welcher immerhin der wahrhafte seyn kann, sondern um die Form der Gründe, durch welche Alles vertheidigt, aber auch Alles angegriffen werden kann. In unserer reflexionsreichen und raisonnirenden Zeit muß es Einer noch nicht weit gebracht haben, der nicht für Alles, auch für das Schlechteste und Verkehrteste einen guten Grund anzugeben weiß. Alles, was in der Welt verdorben worden ist, das ist aus guten Gründen verdorben worden. Wenn auf Gründe provocirt wird, so ist man zunächst geneigt, davor zurückzutreten, hat man dann aber die Erfahrung gemacht, wie es sich damit verhält, so wird man harthörig dagegen und läßt sich dadurch nicht weiter imponiren.

§. 122.

Das Wesen ist zunächst Scheinen und Vermittelung in sich; als Totalität der Vermittlung ist seine Einheit mit sich nun gesetzt als das sich Aufheben des Unterschiedes und damit der Vermittlung. Dieß ist also die Wiederherstellung der Unmittelbarkeit oder des Seyns, aber des Seyns, in sofern es durch das Aufheben der Vermittelung vermittelt ist; — die Existenz.

Der Grund hat noch keinen an und für sich bestimmten Inhalt, noch ist er Zweck, daher ist er nicht thätig, noch hervorbringend; sondern eine Existenz geht aus dem Grunde nur hervor. Der bestimmte Grund ist darum etwas Formelles; irgend eine Bestimmtheit, in sofern sie als bezogen auf sich selbst, als Affirmation gesetzt wird, im Verhältniß zu der damit zusammenhängenden unmittelbaren Existenz. Er ist eben damit, daß er Grund ist, auch ein guter Grund, denn Gut heißt ganz abstrakt auch nicht mehr als ein Affirmatives, und jede Bestimmtheit ist gut, die in irgend einer Weise als ein zugestanden Affirmatives ausgesprochen werden kann. Ein Grund kann daher für Alles gefunden und angegeben werden, und ein guter Grund (z. B. guter Beweggrund zu handeln) kann etwas bewirken oder auch nicht, eine Folge haben oder auch nicht. Beweggrund, der etwas bewirkt, wird er z. B. durch die Aufnahme in einen Willen, der ihn erst zum thätigen und einer Ursache macht.

b. Die Existenz.

§. 123.

Die Existenz ist die unmittelbare Einheit der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes. Sie ist daher die unbestimmte Menge von Existirenden als in-sich-reflektirten, die zugleich eben so sehr in-anderes-scheinen, relativ sind, und eine Welt gegenseitiger Abhängigkeit und eines unendlichen Zusammenhangs von Gründen und Begründeten bilden. Die Gründe sind selbst Existenzen, und die Existirenden ebenso nach vielen Seiten hin Gründe sowohl als Begründete.

Zusatz. Der Ausdruck Existenz (abgeleitet von existere) deutet auf ein Hervorgegangenseyn und die Existenz ist das aus dem Grunde hervorgegangene, durch Aufhebung der Vermittelung wiederhergestellte Seyn. Das Wesen, als das aufgehobene

Seyn, hat ſich uns zunächſt als Scheinen in ſich erwieſen und die Beſtimmungen dieſes Scheinens ſind die Identität, der Unterſchied und der Grund. Dieſer iſt die Einheit der Identität und des Unterſchiedes, und als ſolche zugleich Unterſcheiden ſeiner von ſich ſelbſt. Nun aber iſt das vom Grund Unterſchiedene eben ſo wenig der bloße Unterſchied, als er ſelbſt die abſtrakte Identität iſt. Der Grund iſt das Aufheben ſeiner ſelbſt und das, wozu er ſich aufhebt, das Reſultat ſeiner Negation iſt die Exiſtenz. Dieſe als das aus dem Grund Hervorgegangene enthält denſelben in ſich und der Grund bleibt nicht hinter der Exiſtenz zurück, ſondern es iſt eben nur dieß ſich aufzuheben und in Exiſtenz zu überſetzen. Dieß findet ſich dann auch in ſofern im gewöhnlichen Bewußtſeyn, daß, wenn wir den Grund von Etwas betrachten, dieſer Grund nicht ein abſtrakt Innerliches, ſondern vielmehr ſelbſt wieder ein Exiſtirendes iſt. So betrachten wir z. B. als Grund einer Feuersbrunſt den Blitzſtrahl, welcher ein Gebäude in Brand geſetzt hat, und ebenſo als Grund der Verfaſſung eines Volkes, deſſen Sitten und Lebensverhältniſſe. Dieß iſt nun überhaupt die Geſtalt, unter welcher ſich die exiſtirende Welt der Reflexion zunächſt präſentirt, als eine unbeſtimmte Menge von Exiſtirenden, die ſich, als zugleich in ſich und in Anderes reflektirt, zu einander gegenſeitig als Grund und als Begründetes verhalten. In dieſem bunten Spiel der Welt, als des Inbegriffs des Exiſtirenden, zeigt ſich zunächſt nirgends ein feſter Halt, Alles erſcheint hier nur als ein Relatives, bedingt durch Anderes und ebenſo Anderes bedingend. Der reflektirende Verſtand macht es ſich zum Geſchäft, dieſe allſeitigen Beziehungen zu ermitteln und zu verfolgen, allein die Frage nach einem Endzweck bleibt dabei unbeantwortet und das Bedürfniß der begreifenden Vernunft ſchreitet deshalb mit der weiten Entwickelung der logiſchen Idee über dieſen Standpunkt der bloßen Relativität hinaus.

§. 124.

Die Reflexion-in-Anderes des Exiſtirenden iſt aber ungetrennt von der Reflexion-in-ſich; der Grund iſt ihre Einheit, aus der die Exiſtenz hervorgegangen iſt. Das Exiſtirende enthält daher die Relativität und ſeinen mannigfachen Zuſammenhang mit andern Exiſtirenden an ihm ſelbſt, und iſt in ſich als Grund reflektirt. So iſt das Exiſtirende Ding.

Das Ding-an-ſich, das in der Kantiſchen Philoſophie ſo berühmt geworden, zeigt ſich hier in ſeiner Entſtehung, nämlich als die abſtrakte Reflexion-in-ſich, an der gegen die Reflexion-in-anderes und gegen die unterſchiedenen Beſtimmungen überhaupt als an der leeren Grundlage derſelben feſtgehalten wird.

Zuſatz. Wenn behauptet wird, daß das Ding-an-ſich unerkennbar ſey, ſo iſt dieß in ſofern zugegeben, als man unter dem Erkennen das Auffaſſen eines Gegenſtandes in ſeiner konkreten Beſtimmtheit zu verſtehen hat, das Ding-an-ſich aber nichts Anderes iſt, als das ganz abſtrakte und unbeſtimmte Ding überhaupt. Mit demſelben Recht übrigens, mit welchem vom Ding-an-ſich geſprochen wird, wäre auch von der Qualität an-ſich, von der Quantität-an-ſich und ebenſo weiter von allen übrigen Kategorien zu ſprechen und würden darunter dieſe Kategorien in ihrer abſtrakten Unmittelbarkeit, d. h. abgeſehen von ihrer Entwickelung und innerer Beſtimmtheit zu verſtehen ſeyn. Es iſt in ſofern als eine Willkühr des Verſtandes zu betrachten, wenn gerade nur das Ding in ſeinem An-ſich fixirt, wird. Weiter pflegt nun aber auch das An-ſich auf den Inhalt der natürlichen ſowohl, als auch der geiſtigen Welt angewendet, und demgemäß z. B. von der Elektricität oder von der Pflanze an ſich und ebenſo vom Menſchen oder vom Staat an ſich geſprochen, und unter dem An-ſich dieſer Gegenſtände das Rechte und Eigentliche derſelben verſtanden zu werden. Hiermit verhält es ſich nicht anders, wie mit dem Ding-an-ſich

überhaupt und zwar näher so, daß, wenn bei dem bloßen An-sich der Gegenstände stehen geblieben wird, dieselben nicht in ihrer Wahrheit, sondern in der einseitigen Form der bloßen Abstraktion aufgefaßt werden. So ist z. B. der Mensch-an-sich das Kind, dessen Aufgabe darin besteht, nicht in diesem abstrakten und unentwickelten An-sich zu verharren, sondern das was es zunächst nur an-sich ist — nämlich ein freies und vernünftiges Wesen —auch für-sich zu werden. Ebenso ist der Staat-an-sich der noch unentwickelte, patriarchalische Staat, in welchem die im Begriff des Staats liegenden verschiedenen politischen Funktionen noch nicht zu ihrer begriffsmäßigen Konstituirung gelangt sind. In demselben Sinn kann auch der Keim als die Pflanze-an-sich betrachtet werden. Aus diesen Beispielen ist zu entnehmen, daß man sich sehr im Irrthum befindet, wenn man meint, das An-sich der Dinge oder das Ding-an-sich überhaupt sey, etwas für unser Erkennen Unzulängliches. Alle Dinge sind zunächst an-sich, allein es hat dabei nicht sein Bewenden, und so wie der Keim, welcher die Pflanze an-sich ist, nur dieß ist sich zu entwickeln, so schreitet auch das Ding überhaupt über sein bloßes An-sich, als die abstrakte Reflexion in sich, dazu fort sich auch als Reflexion in Anderes zu erweisen und so hat es Eigenschaften.

c. Das Ding.

§. 125.

Das Ding ist die Totalität als die in Einem gesetzte Entwicklung der Bestimmungen des Grundes und der Existenz. Es hat nach dem einen seiner Momente der Reflexion-in-Anderes die Unterschiede an ihm, wonach es ein bestimmtes und konkretes Ding ist. α) Diese Bestimmungen sind von einander verschieden; an dem Dinge, nicht an ihnen selbst, haben sie ihre Reflexion-in-sich. Sie sind Eigenschaften des Dings, und ihre Beziehung auf dasselbe ist das Haben.

Haben tritt als Beziehung an die Stelle des Seyns Etwas hat zwar auch Qualitäten an ihm, aber dieſe Uebertragung der Habens auf das Seyende iſt ungenau, weil die Beſtimmtheit als Qualität unmittelbar eins mit dem Etwas iſt und Etwas aufhört zu ſeyn, wenn es ſeine Qualität verliert. Das Ding aber iſt die Reflexion-in-ſich, als die von dem Unterſchiede, ſeinen Beſtimmungen, auch unterſchiedene Identität. — Das Haben wird in vielen Sprachen zur Bezeichnung der Vergangenheit gebraucht, — mit Recht, indem die Vergangenheit das aufgehobene Seyn, und der Geiſt deren Reflexion-in-ſich iſt, worin ſie allein noch Beſtehen hat, der aber dieſes in ihm aufgehobene Seyn auch von ſich unterſcheidet.

Zuſatz. Am Dinge rekurriren die ſämmtlichen Reflexionsbeſtimmungen als exiſtirend. So iſt das Ding, zunächſt als Ding-an-ſich, das mit ſich Identiſche. Die Identität aber iſt, wie wir geſehen haben, nicht ohne den Unterſchied und die Eigenſchaften, welche das Ding hat, ſind der exiſtirende Unterſchied, in der Form der Verſchiedenheit. Während früher die Verſchiedenen ſich als gegeneinander gleichgültig erwieſen und die Beziehung derſelben auf einander nur durch die ihnen äußerliche Vergleichung geſetzt wurde, ſo haben wir nunmehr am Dinge ein Band, welches die verſchiedenen Eigenſchaften unter einander verknüpft. Uebrigens iſt die Eigenſchaft nicht mit der Qualität zu verwechſeln. Man ſagt zwar auch, Etwas habe Qualitäten. Dieſe Bezeichnung iſt indeß in ſofern unpaſſend, als das Haben eine Selbſtſtändigkeit andeutet, die dem mit ſeiner Qualität unmittelbar identiſchem Etwas noch nicht zukömmt. Etwas iſt das, was es iſt nur durch ſeine Qualität, wohingegen das Ding zwar gleichfalls nur exiſtirt, in ſofern es Eigenſchaften hat, jedoch nicht an dieſe oder jene beſtimmte Eigenſchaft gebunden iſt und ſomit auch dieſelbe verlieren kann, ohne daß es deshalb aufhört das zu ſeyn, was es iſt.

§. 126.

β) Die Reflexion-in-Anderes ist aber auch im Grunde unmittelbar an ihr selbst die Reflexion-in-sich, daher sind die Eigenschaften eben so sehr mit sich identisch, selbstständig und von ihrem Gebundenseyn an das Ding befreit. Weil sie aber die von einander unterschiedenen Bestimmtheiten des Dinges als reflektirt-in-sich sind, sind sie nicht selbst Dinge als welche konkret sind, sondern in sich reflektirte Existenzen als abstrakte Bestimmtheiten, Materien.

Die Materien, z. B. magnetische, elektrische Materien, werden auch nicht Dinge genannt. — Sie sind die eigentlichen Qualitäten, eines mit ihrem Seyn, die zur Unmittelbarkeit als einem Seyn, welches ein reflektirtes, Existenz ist, gelangte Bestimmtheit.

Zusatz. Die Verselbstständigung der Eigenschaften, welche das Ding hat, zu Materien oder Stoffen, aus welchen dasselbe besteht, ist zwar im Begriff des Dinges begründet und findet sich deshalb auch in der Erfahrung, allein es ist ebenso gedanken- als erfahrungswidrig daraus, daß gewisse Eigenschaften eines Dinges, wie z. B. die Farbe, der Geruch u. s. w. sich als besonderer Farbestoff, Riechstoff u. s. w. darstellen lassen, zu folgern, daß damit Alles abgethan sey und daß man, um dahinter zu kommen, wie es sich mit den Dingen eigentlich verhalte, weiter nichts zu thun habe, als dieselben in die Stoffe zu zerlegen, aus denen dieselben zusammengesetzt sind. Dieses Zerlegen in selbstständige Stoffe findet seine eigentliche Stelle nur in der unorganischen Natur und der Chemiker befindet sich in seinem Recht, wenn er z. B. das Küchensalz oder den Gips in ihre Stoffe zerlegt und dann sagt, jenes bestehe aus Salzsäure und Natron und dieser aus Schwefelsäure und Kalk. Ebenso betrachtet denn auch die Geognosie mit Recht den Granit als aus Quarz, Feldspath und Glimmer zusammengesetzt. Diese Stoffe, aus denen das Ding besteht, sind dann zum Theil selbst wieder

Dinge, die als solche abermals in abstraktere Stoffe zerlegt werden können, wie z. B. die Schwefelsäure, welche aus Schwefel und aus Sauerstoff besteht. Während nun dergleichen Stoffe oder Materien thatsächlich als für sich bestehend dargestellt werden können, so geschieht es auch häufig, daß andere Eigenschaften der Dinge gleichfalls als besondere Materien betrachtet werden, denen gleichwohl diese Selbstständigkeit nicht zukömmt. So spricht man z. B. von Wärmestoff, von elektrischer und von magnetischer Materie, welche Stoffe und Materien indeß als bloße Fictionen des Verstandes zu betrachten sind. Es ist dieß überhaupt die Weise der abstrakten Verstandesreflexion, einzelne Kategorieen, die nur als bestimmte Entwickelungsstufen der Idee ihre Gültigkeit haben, willkührlich zu ergreifen und diese dann, wie es heißt zum Behuf der Erklärung, jedoch im Widerspruch mit der unbefangenen Anschauung und Erfahrung, dergestalt zu handhaben, daß alle zur Betrachtung gezogenen Gegenstände darauf zurückgeführt werden. So wird dann auch das Bestehen des Dinges aus selbstständigen Stoffen vielfältig auf solchen Gebieten zur Anwendung gebracht, wo dasselbe keine Gültigkeit mehr hat. Schon innerhalb der Natur, beim organischen Leben, erweist sich diese Kategorie als ungenügend. Man sagt wohl, dieses Thier besteht aus Knochen, Muskeln, Nerven u. s. w., allein es leuchtet unmittelbar ein, daß es damit eine andere Bewandniß hat, als mit dem Bestehen eines Stücks Granit aus den vorhergenannten Stoffen. Diese Stoffe verhalten sich vollkommen gleichgültig gegen ihre Vereinigung und können auch ebenso gut ohne dieselbe bestehen, wohingegen die verschiedenen Theile und Glieder des organischen Leibes nur in ihrer Vereinigung ihr Bestehen haben und getrennt von einander aufhören als solche zu existiren.

§. 127.

Die **Materie** ist so die **abstrakte** oder unbestimmte Reflexion-in-**Anderes**, oder die Reflexion-in-sich zugleich als

bestimmte; sie ist daher die daseyende Dingheit, das Bestehen des Dings. Das Ding hat auf diese Weise an den Materien seine Reflexion-in-sich (das Gegentheil von §. 125.), besteht nicht an ihm selbst, sondern aus den Materien, und ist nur deren oberflächlicher Zusammenhang, eine äußerliche Verknüpfung derselben.

§. 128.

γ) Die Materie ist als die unmittelbare Einheit der Existenz mit sich auch gleichgültig gegen die Bestimmtheit; die vielen verschiedenen Materien gehen daher in die Eine Materie, die Existenz in der Reflexionsbestimmung der Identität zusammen, welcher gegenüber diese unterschiedenen Bestimmtheiten und deren äußerliche Beziehung, die sie im Ding aufeinander haben, die Form sind, — die Reflexionsbestimmung des Unterschiedes, aber als existirend und als Totalität.

Diese Eine, bestimmungslose Materie ist auch dasselbe, was das Ding-an-sich, nur dieses als in sich ganz abstraktes, jene als an sich auch für-anderes, zunächst für die Form seyendes.

Zusatz. Die verschiedenen Materien, aus denen das Ding besteht, sind an sich die eine dasselbe was die andere ist. Wir erhalten hiermit die eine Materie überhaupt, an welcher der Unterschied als derselben äußerlich, d. h. als bloße Form gesetzt ist. Die Auffassung der Dinge als sämmtlich die eine und selbe Materie zur Grundlage habend und bloß äußerlich, ihrer Form nach verschieden, ist dem reflektirenden Bewußtseyn sehr geläufig. Die Materie gilt hierbei als an sich durchaus unbestimmt, jedoch aller Bestimmung fähig und zugleich schlechthin permanent und in allem Wechsel und aller Veränderung sich selbst gleichbleibend. Diese Gleichgültigkeit der Materie gegen bestimmte Formen findet sich nun allerdings in endlichen Dingen; so ist es z. B. einem Marmorblock gleichgültig, ob demselben die Form dieser oder jener Statue oder auch einer Säule

gegeben wird. Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, daß solche Materie, wie ein Marmorblock, nur relativ (in Beziehung auf den Bildhauer) gegen die Form gleichgültig, jedoch keineswegs überhaupt formlos ist. Der Mineralog betrachtet demgemäß auch den nur relativ formlosen Marmor als eine bestimmte Stein-Formation, in seinem Unterschied von anderen ebenso bestimmten Formationen, wie z. B. Sandstein, Porphyr u. dgl. es ist somit nur der abstrahirende Verstand, welcher die Materie in ihrer Isolirung und als an sich formlos fixirt, wohingegen in der That der Gedanke der Materie das Prinzip der Form durchaus in sich schließt und darum auch in der Erfahrung nirgends eine formlose Materie als existirend vorkömmt. Die Auffassung der Materie als ursprünglich vorhanden und als an sich formlos ist übrigens sehr alt und begegnet uns schon bei den Griechen, zunächst in der mythischen Gestalt des Chaos, welches als die formlose Grundlage der existirenden Welt vorgestellt wird. In der Konsequenz dieser Vorstellung liegt es dann, Gott nicht als den Erschaffer der Welt, sondern als bloßen Weltbildner, als Demiurgen, zu betrachten. Die tiefere Anschauung ist dagegen diese, daß Gott die Welt aus Nichts erschaffen habe, womit dann überhaupt ausgesprochen ist, einerseits, daß der Materie als solcher keine Selbstständigkeit zukömmt, und andererseits, daß die Form nicht von außen an die Materie gelangt, sondern, als Totalität, das Prinzip der Materie in sich selbst trägt, welche freie und unendliche Form sich uns demnächst als der Begriff ergeben wird.

§. 129.

Das Ding zerfällt so in Materie und Form, deren jedes die Totalität der Dingheit und selbstständig für sich ist. Aber die Materie, welche die positive, unbestimmte Existenz seyn soll, enthält als Existenz eben sowohl die Reflexion-in-Anderes als das In-sich-seyn; als Einheit dieser Bestimmungen ist sie selbst die Totalität der Form. Die Form aber enthält schon als To-

talität der Bestimmungen die Reflexion-in-sich, oder als sich auf sich beziehende Form hat sie das, was die Bestimmung der Materie ausmachen soll. Beide sind an-sich dasselbe. Diese ihre Einheit gesetzt ist überhaupt die Beziehung der Materie und Form, welche ebenso unterschieden sind.

§. 130.

Das Ding als diese Totalität ist der Widerspruch, nach seiner negativen Einheit die Form zu seyn, in der die Materie bestimmt und zu Eigenschaften herabgesetzt ist (§. 125.), und zugleich aus Materien zu bestehen, die in der Reflexion- des Dings-in-sich zugleich ebenso selbstständige als negirte sind. Das Ding ist so die wesentliche Existenz als eine sich in sich selbst aufhebende zu seyn, ist Erscheinung.

Die im Ding ebenso gesetzte Negation als Selbstständigkeit der Materien kommt in der Physik als die Porosität vor. Jede der vielen Materien (Färbestoff, Riechstoff und andere Stoffe, nach einigen darunter auch Schallstoff, dann ohnehin Wärmestoff, elektrische Materie u. s. w.) ist auch negirt, und in dieser ihrer Negation, ihren Poren, sind die vielen andern selbstständigen Materien, die ebenso porös sind, und in sich die andern so gegenseitig existiren lassen. Die Poren sind nichts Empirisches, sondern Erdichtungen des Verstandes, der das Moment der Negation der selbstständigen Materien auf diese Weise vorstellt, und die weitere Ausbildung der Widersprüche mit jener nebulosen Verwirrung, in der alle selbstständig und alle in einander ebenso negirt sind, deckt. — Wenn auf gleiche Weise im Geiste die Vermögen oder Thätigkeiten hypostasirt werden, so wird ihre lebendige Einheit ebenso zur Verwirrung des Einwirkens der einen in die andere.

Wie die Poren (von den Poren im Organischen, denen des Holzes, der Haut ist nicht die Rede, sondern von denen in den sogenannten Materien, wie im Färbestoff, Wärmestoff u. s. f. oder in den Metallen, Krystallen u. dgl.) nicht in der Beob-

achtung ihre Bewährung haben, ſo iſt auch die Materie ſelbſt, ferner eine von ihr getrennte Form, zunächſt das Ding und das Beſtehen deſſelben aus Materien, oder daß es ſelbſt beſteht und nur Eigenſchaften hat, — Produkt des reflektirenden Verſtandes, der indem er beobachtet und das anzugeben vorgiebt, was er beobachte, vielmehr eine Metaphyſik hervorbringt, die nach allen Seiten Widerſpruch iſt, der ihm jedoch verborgen bleibt.

B.

Die Erſcheinung.

§. 131.

Das Weſen muß erſcheinen. Sein Scheinen in ihm iſt das Aufheben ſeiner zur Unmittelbarkeit, welche als Reflexion-in-ſich ſo Beſtehen (Materie) iſt, als ſie Form, Reflexion-in-Anderes, ſich-aufhebendes Beſtehen iſt. Das Scheinen iſt die Beſtimmung, wodurch das Weſen nicht Seyn, ſondern Weſen iſt, und das entwickelte Scheinen iſt die Erſcheinung. Das Weſen iſt daher nicht hinter oder jenſeits der Erſcheinung, ſondern dadurch, daß das Weſen es iſt, welches exiſtirt, iſt die Exiſtenz Erſcheinung.

Zuſatz. Die Exiſtenz geſetzt in ihrem Widerſpruch iſt die Erſcheinung. Dieſe iſt nicht mit dem bloßen Schein zu verwechſeln. Der Schein iſt die nächſte Wahrheit des Seyns oder der Unmittelbarkeit. Das Unmittelbare iſt nicht dasjenige, was wir an ihm zu haben meinen, nicht ein Selbſtſtändiges und auf ſich Beruhendes, ſondern nur Schein und als ſolcher iſt daſſelbe zuſammengefaßt in die Einfachheit des in ſich ſeyenden Weſens. Dieſes iſt zunächſt Totalität des Scheinens in ſich, bleibt dann aber nicht bei dieſer Innerlichkeit ſtehen, ſondern tritt als Grund heraus in die Exiſtenz, welche, als ihren Grund nicht in ſich ſelbſt, ſondern in einem Anderen habend, eben nur Erſcheinung iſt. Wenn wir von der Erſcheinung ſprechen, ſo verbinden wir

damit die Vorstellung einer unbestimmten Mannigfaltigkeit existirender Dinge, deren Seyn schlechthin nur Vermittelung ist und welche somit nicht auf sich selbst beruhen, sondern nur als Momente ihre Gültigkeit haben. Hierin liegt nun aber auch zugleich, daß das Wesen nicht hinter oder jenseits der Erscheinung verbleibt, sondern vielmehr gleichsam die unendliche Güte ist, seinen Schein in die Unmittelbarkeit zu entlassen und ihm die Freude des Daseyns zu gönnen. Die hiermit gesetzte Erscheinung steht nicht auf eignen Füßen und hat ihr Seyn nicht in sich selbst, sondern in einem Andern. Gott, als das Wesen, sowie er die Güte ist, dadurch, daß er den Momenten seines Scheines in sich Existenz verleiht, eine Welt zu erschaffen, erweist sich zugleich als die Macht über dieselbe und als die Gerechtigkeit, den Inhalt dieser existirenden Welt, in sofern dieselbe für sich existiren will, als bloße Erscheinung zu manifestiren. —

Die Erscheinung ist überhaupt eine sehr wichtige Stufe der logischen Idee, und man kann sagen, daß die Philosophie sich vom gemeinen Bewußtseyn dadurch unterscheidet, daß sie dasjenige, was diesem als ein Seyendes und Selbstständiges gilt, als bloße Erscheinung betrachtet. Dabei kommt es indeß darauf an, daß die Bedeutung der Erscheinung gehörig aufgefaßt wird. Wenn nämlich von Etwas gesagt wird, daß es nur Erscheinung sey, so kann dieß so mißverstanden werden, als ob in Vergleichung mit diesem nur Erscheinenden das Seyende oder Unmittelbare das Höhere sey. In der That verhält es sich gerade umgekehrt, so nämlich, daß die Erscheinung ein Höheres ist als das bloße Seyn. Die Erscheinung ist überhaupt die Wahrheit des Seyns und eine reichere Bestimmung als dieses, in sofern dieselbe die Momente der Reflexion in sich und der Reflexion in Anderes in sich vereinigt enthält, wohingegen das Seyn oder die Unmittelbarkeit, noch das einseitig Beziehungslose und (scheinbar) nur auf sich Beruhende ist. Weiter deutet dann

aber jenes Nur der Erſcheinung allerdings auf einen Mangel und dieſer beſteht darin, daß die Erſcheinung noch dieß in ſich Gebrochene, ſeinen Halt nicht in ſich ſelbſt Habende iſt. Das Höhere als die bloße Erſcheinung iſt zunächſt die Wirklichkeit, von welcher, als der dritten Stufe des Weſens, ſpäterhin gehandelt werden wird. — In der Geſchichte der neueren Philoſophie iſt es Kant, welchem das Verdienſt gebührt, den vorher erwähnten Unterſchied zwiſchen dem gemeinen und dem philoſophiſchen Bewußtſeyn zuerſt wieder geltend gemacht zu haben. Kant iſt indeß in ſofern noch auf halbem Wege ſtehen geblieben, als er die Erſcheinung nur im ſubjektiven Sinn aufgefaßt und außer derſelben das abſtrakte Weſen als das unſerm Erkennen unzugängliche Ding an ſich fixirt hat. Nur Erſcheinung zu ſeyn, dieß iſt die eigene Natur der unmittelbar gegenſtändlichen Welt ſelbſt, und indem wir dieſelbe als ſolche wiſſen, ſo erkennen wir damit zugleich das Weſen, welches nicht hinter oder jenſeits der Erſcheinung bleibt, ſondern eben dadurch ſich als Weſen manifeſtirt, daß es dieſelbe zur bloßen Erſcheinung herabſetzt. — Es iſt übrigens dem unbefangenen Bewußtſeyn, bei ſeinem Verlangen nach einer Totalität, nicht zu verargen, wenn daſſelbe Anſtand nimmt, ſich bei der Behauptung des ſubjektiven Idealismus, daß wir es ſchlechthin bloß mit Erſcheinungen zu thun haben, zu beruhigen. Nur widerfährt es dieſem unbefangenen Bewußtſeyn, indem es ſich daran begiebt, die Objektivität des Erkennens zu retten, leicht, daß es zur abſtrakten Unmittelbarkeit zurückkehrt und dieſe ohne Weiteres als das Wahre und Wirkliche feſthält. Fichte hat in einer kleinen Schrift unter dem Titel: „Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Weſen der neuſten Philoſophie; ein Verſuch, den Leſer zum Verſtehen zu zwingen“ den Gegenſatz zwiſchen dem ſubjektiven Idealismus und dem unmittelbaren Bewußtſeyn, in der Form eines Geſprächs zwiſchen dem Autor und dem Leſer in populärer Form abgehandelt und ſich bemüht, die Berechtigung

des subjektiv idealistischen Standpunktes nachzuweisen. In diesem Gespräch klagt der Leser dem Autor seine Noth, daß es ihm durchaus nicht gelingen wolle, sich auf jenen Standpunkt zu versetzen, und äußert sich trostlos darüber, daß die Dinge, die ihn umgeben, nicht wirkliche Dinge, sondern bloß Erscheinungen seyn sollen. Diese Betrübniß ist insofern allerdings dem Leser nicht zu verdenken, als ihm zugemuthet wird, sich als in einen undurchdringlichen Kreis bloß subjektiver Vorstellungen eingebannt zu betrachten; übrigens muß indeß, abgesehen von der bloß subjektiven Auffassung der Erscheinung, gesagt werden, daß wir alle Ursache haben, zufrieden damit zu seyn, daß wir an den Dingen, welche uns umgeben, es bloß mit Erscheinungen und nicht mit festen und selbstständigen Existenzen zu thun haben, da wir in diesem Fall sowohl leiblich als geistig alsbald verhungern würden.

a. Die Welt der Erscheinung.

§. 132.

Das Erscheinende existirt so, daß sein Bestehen unmittelbar aufgehoben, dieses nur Ein Moment der Form selbst ist; die Form befaßt das Bestehen oder die Materie als eine ihrer Bestimmungen in sich. Das Erscheinende hat so seinen Grund in dieser als seinem Wesen, seiner Reflexion-in-sich gegen seine Unmittelbarkeit, aber damit nur in einer andern Bestimmtheit der Form. Dieser sein Grund ist eben so sehr ein Erscheinendes, und die Erscheinung geht so zu einer unendlichen Vermittlung des Bestehens durch die Form, somit ebenso durch Nichtbestehen fort. Diese unendliche Vermittlung ist zugleich eine Einheit der Beziehung auf sich; und die Existenz zu einer Totalität und Welt der Erscheinung, der reflektirten Endlichkeit, entwickelt.

b. Inhalt und Form.

§. 133.

Das Außereinander der Welt der Erscheinung ist Totalität

und iſt ganz in ihrer Beziehung-auf-ſich enthalten. Die Beziehung der Erſcheinung auf ſich iſt ſo vollſtändig beſtimmt, hat die Form in ihr ſelbſt, und weil in dieſer Identität, als weſentliches Beſtehen. So iſt die Form Inhalt, und nach ihrer entwickelten Beſtimmtheit das Geſetz der Erſcheinung. In die Form als in-ſich nicht reflektirt fällt das Negative der Erſcheinung, das Unſelbſtſtändige und Veränderliche, — ſie iſt die gleichgültige, äußerliche Form.

Bei dem Gegenſatze von Form und Inhalt iſt weſentlich feſtzuhalten, daß der Inhalt nicht formlos iſt, ſondern eben ſowohl die Form in ihm ſelbſt hat, als ſie ihm ein Aeußerliches iſt. Es iſt die Verdopplung der Form vorhanden, die das einemal als in ſich reflektirt der Inhalt, das anderemal als nicht in ſich reflektirt die äußerliche dem Inhalte gleichgültige Exiſteuz iſt. An-ſich iſt hier vorhanden das abſolute Verhältniß des Inhalts und der Form, nämlich das Umſchlagen derſelben in einander, ſo daß der Inhalt nichts iſt, als das Umſchlagen der Form in Inhalt, und die Form nichts, als Umſchlagen des Inhalts in Form. Dieß Umſchlagen iſt eine der wichtigſten Beſtimmungen. Geſetzt aber iſt dieß erſt im abſoluten Verhältniſſe.

Zuſatz. Form und Inhalt ſind ein paar Beſtimmungen, deren ſich der reflektirende Verſtand ſehr häufig bedient, und zwar vornehmlich in der Art, daß der Inhalt als das Weſentliche und Selbſtſtändige, die Form dagegen als das Unweſentliche und Unſelbſtſtändige betrachtet wird. Dawider iſt jedoch zu bemerken, daß in der That beide gleich weſentlich ſind und daß, während es einen formloſen Inhalt ſo wenig giebt als einen formloſen Stoff, dieſe beiden (Inhalt und Stoff oder Materie) ſich eben dadurch von einander unterſcheiden, daß die letztere, obſchon an ſich nicht ohne die Form, doch in ihrem Daſeyn ſich als gegen dieſelbe gleichgültig erweiſt, wohingegen der Inhalt als ſolcher das was er iſt nur dadurch iſt, daß er die ausgebil-

dete Form in ſich enthält. Weiter finden wir dann aber die Form auch als eine gegen den Inhalt gleichgültige und demſelben äußerliche Exiſtenz und dies iſt um deswillen der Fall, weil die Erſcheinung überhaupt noch mit der Aeußerlichkeit behaftet iſt. Betrachten wir z. B. ein Buch, ſo iſt es für den Inhalt deſſelben allerdings gleichgültig, ob daſſelbe geſchrieben oder gedruckt, ob es in Papier oder in Leder eingebunden iſt. Damit iſt dann aber keineswegs geſagt, daß, abgeſehen von ſolcher äußerlichen und gleichgültigen Form, der Inhalt des Buches ſelbſt ein formloſer ſey. Es giebt freilich Bücher genug, die auch in Beziehung auf ihren Inhalt nicht mit Unrecht als formlos zu bezeichnen ſind; in dieſer Beziehung auf den Inhalt iſt jedoch die Formloſigkeit gleichbedeutend mit Unförmlichkeit, worunter nicht die Abweſenheit der Form überhaupt, ſondern nur das Nichtvorhandenſeyn der rechten Form zu verſtehen iſt. Dieſe rechte Form aber iſt ſo wenig gegen den Inhalt gleichgültig, daß dieſelbe vielmehr der Inhalt ſelbſt iſt. Ein Kunſtwerk, welchem die rechte Form fehlt, iſt eben darum kein rechtes, d. h. kein wahres Kunſtwerk, und es iſt für einen Künſtler als ſolchen eine ſchlechte Entſchuldigung, wenn geſagt wird, der Inhalt ſeiner Werke ſey zwar gut (ja wohl gar vortrefflich), aber es fehlte denſelben die rechte Form. Wahrhafte Kunſtwerke ſind eben nur ſolche, deren Inhalt und Form ſich als durchaus identiſch erweiſen. Man kann von der Ilias ſagen, ihr Inhalt ſey der trojaniſche Krieg, oder beſtimmter der Zorn des Achill; damit haben wir Alles und doch nur ſehr wenig, denn was die Ilias zur Ilias macht, das iſt die poetiſche Form, zu welcher jener Inhalt herausgebildet iſt. Eben ſo iſt der Inhalt von Romeo und Julie der durch die Zwietracht ihrer Familien herbeigeführte Untergang zweier Liebenden; allein dies iſt noch nicht Shakeſpeare's unſterbliche Tragödie. — Was dann ferner das Verhältniß von Inhalt und Form auf dem wiſſenſchaftlichen Gebiete anbetrifft, ſo iſt in dieſer Beziehung an den Unterſchied zwiſchen

der Philosophie und den übrigen Wissenschaften zu erinnern. Die Endlichkeit der letztern besteht überhaupt darin, daß hier das Denken, als bloß formelle Thätigkeit seinen Inhalt als einen gegebenen von außenher aufnimmt und daß der Inhalt nicht als durch die ihm zu Grunde liegenden Gedanken von innen heraus bestimmt gewußt wird, daß somit Form und Inhalt einander nicht vollständig durchdringen, wohingegen in der Philosophie diese Trennung hinwegfällt und dieselbe deshalb als unendliches Erkennen zu bezeichnen ist. Gleichwohl wird auch das philosophische Denken sehr häufig als bloße Formthätigkeit betrachtet und zumal von der Logik, welche es zugestandenermaßen nur mit Gedanken als solchen zu thun hat, gilt deren Inhaltslosigkeit als eine ausgemachte Sache. Versteht man unter Inhalt nur das Handgreifliche überhaupt das sinnlich Wahrnehmbare, so wird allerdings, wie von der Philosophie überhaupt, so insbesondere von der Logik, bereitwillig zuzugeben seyn, daß dieselbe keinen, d. h. nicht einen solchen sinnlich wahrnehmbaren Inhalt hat. Nun aber bleiben auch schon das gewöhnliche Bewußtseyn und der allgemeine Sprachgebrauch rücksichtlich dessen, was unter Inhalt verstanden wird, keineswegs bloß bei der sinnlichen Wahrnehmbarkeit noch überhaupt beim bloßen Daseyn stehen. Wenn von einem inhaltlosen Buche die Rede ist, so versteht man darunter bekanntlich nicht blos ein Buch mit leeren Blättern, sondern ein solches, dessen Inhalt so gut wie keiner ist und wird es sich bei näherer Betrachtung in letzter Analyse ergeben, daß, für ein gebildetes Bewußtseyn dasjenige, was zunächst als Inhalt bezeichnet wird, keine andere Bedeutung als die der Gedankenmäßigkeit hat. Damit ist dann aber auch zugleich eingeräumt, daß die Gedanken nicht als gegen den Inhalt gleichgültige und an sich leere Formen zu betrachten sind und daß, wie in der Kunst, eben so auch auf allen andern Gebieten, die Wahrheit und Gediegenheit des Inhalts wesentlich darauf beruht, daß derselbe sich als mit der Form identisch erweist.

§. 134.

Die unmittelbare Exiſtenz aber iſt Beſtimmtheit des Beſtehens ſelbſt wie der Form; ſie iſt daher ebenſo der Beſtimmtheit des Inhalts äußerlich, als dieſe Aeußerlichkeit, die er durch das Moment ſeines Beſtehens hat, ihm weſentlich iſt. Die Erſcheinung ſo geſetzt iſt das Verhältniß, daß Ein und Daſſelbe, der Inhalt, als die entwickelte Form, als die Aeußerlichkeit und Entgegenſetzung ſelbſtſtändiger Exiſtenzen und deren identiſche Beziehung, iſt, in welcher Beziehung die Unterſchiedenen allein das ſind, was ſie ſind.

c. Das Verhältniß.

§. 135.

a) Das unmittelbare Verhältniß iſt das des Ganzen und der Theile: der Inhalt iſt das Ganze und beſteht aus den Theilen (der Form), dem Gegentheile ſeiner. Die Theile ſind von einander verſchieden, und ſind das Selbſtſtändige. Sie ſind aber nur Theile in ihrer identiſchen Beziehung auf einander, oder in ſofern ſie zuſammengenommen das Ganze ausmachen. Aber das Zuſammen iſt das Gegentheil und Negation des Theiles.

Zuſatz. Das weſentliche Verhältniß iſt die beſtimmte, ganz allgemeine Weiſe des Erſcheinens. Alles was exiſtirt, ſteht im Verhältniß und dieß Verhältniß iſt das Wahrhafte jeder Exiſtenz. Das Exiſtirende iſt dadurch nicht abſtrakt für ſich, ſondern nur in einem Anderen, aber in dieſem Anderen iſt es die Beziehung auf ſich und das Verhältniß iſt die Einheit der Beziehung auf ſich und der Beziehung auf Anderes.

Das Verhältniß des Ganzen und der Theile iſt in ſo fern unwahr als deſſen Begriff und Realität einander nicht entſprechen. Der Begriff des Ganzen iſt der, Theile zu enthalten; wird dann aber das Ganze als das geſetzt was es ſeinem Begriff nach iſt, wird es getheilt, ſo hört es damit auf ein Ganzes

zu ſeyn. Es giebt nun zwar Dinge, welche dieſem Verhältniß entſprechen, allein dieß ſind auch eben um deswillen nur niedrige und unwahre Exiſtenzen. Dabei iſt überhaupt daran zu erinnern, daß wenn in einer philoſophiſchen Erörterung von Unwahrem die Rede iſt, dies nicht ſo verſtanden werden darf, als ob dergleichen nicht exiſtire. Ein ſchlechter Staat oder ein kranker Leib mögen immerhin exiſtiren; dieſe Gegenſtände ſind aber unwahr, denn ihr Begriff und ihre Realität entſprechen einander nicht. — Das Verhältniß des Ganzen und der Theile, als das unmittelbare Verhältniß, iſt überhaupt ein ſolches, welches dem reflektirenden Verſtand ſehr nahe liegt und mit welchem ſich derſelbe um deswillen häufig auch da begnügt, wo es ſich in der That um tiefere Verhältniſſe handelt. So ſind z. B. die Glieder und Organe eines lebendigen Leibes nicht bloß als deſſen Theile zu betrachten, da dieſelben das was ſie ſind, nur in ihrer Einheit ſind und ſich gegen dieſelbe keineswegs als gleichgültig verhalten. Zu bloßen Theilen werden dieſe Glieder und Organe erſt unter den Händen des Anatomen, welcher es dann aber auch nicht mehr mit lebenden Körpern ſondern mit Cadavern zu thun hat. Es iſt damit nicht geſagt, daß ſolche Zerlegung überhaupt nicht ſtatt finden ſollte, wohl aber daß das äußerliche und mechaniſche Verhältniß des Ganzen und der Theile nicht hinreicht, um das organiſche Leben in ſeiner Wahrheit zu erkennen. — In noch viel höherem Grade iſt dies der Fall mit der Anwendung dieſes Verhältniſſes auf den Geiſt und die Geſtaltungen der geiſtigen Welt. Wenn auch in der Pſychologie nicht ausdrücklich von Theilen der Seele oder des Geiſtes geſprochen wird, ſo liegt doch der blos verſtandesmäßigen Behandlung dieſer Disciplin die Vorſtellung jenes endlichen Verhältniſſes in ſo fern gleichfalls zu Grunde, als die verſchiedenen Formen der geiſtigen Thätigkeit bloß in ihrer Iſolirung als ſogenannte beſondere Kräfte und Vermögen nach einander aufgezählt und beſchrieben werden.

§. 136.

β) Das Eine und dasselbe dieses Verhältnisses, die in ihm vorhandene Beziehung auf sich, ist somit unmittelbar negative Beziehung auf sich, und zwar als die Vermittlung daß Ein und dasselbe gleichgültig gegen den Unterschied, und daß es die negative Beziehung auf sich ist, welche sich selbst als Reflexion-in-sich zum Unterschiede abstößt und sich als Reflexion-in-Anderes existirend setzt, und umgekehrt diese Reflexion-in-Anderes zur Beziehung auf sich und zur Gleichgültigkeit zurückführt, — die Kraft und ihre Aeusserung.

Das Verhältniß des Ganzen und der Theile ist das unmittelbare, daher das gedankenlose Verhältniß und Umschlagen der Identität-mit-sich in die Verschiedenheit. Es wird vom Ganzen zu den Theilen und von den Theilen zum Ganzen übergegangen, und in einem der Gegensatz gegen das andere vergessen, indem jedes für sich das einemal das Ganze, das anderemal die Theile als selbstständige Existenz genommen wird. Oder indem die Theile in dem Ganzen, und dieses aus jenen bestehen soll, so ist das einemal das eine, das anderemal das andere das Bestehende, und ebenso jedesmal das andere desselben das Unwesentliche. Das mechanische Verhältniß besteht in seiner oberflächlichen Form überhaupt darin, daß die Theile als selbstständige gegen einander und gegen das Ganze sind.

Der Progreß ins Unendliche, welcher die Theilbarkeit der Materie betrifft, kann sich auch dieses Verhältnisses bedienen, und ist dann die gedankenlose Abwechslung mit den beiden Seiten desselben. Ein Ding wird das einemal als ein Ganzes genommen, dann wird zur Theilbestimmung übergegangen; diese Bestimmung wird nun vergessen, und was Theil war, als Ganzes betrachtet; dann tritt wieder die Bestimmung des Theils auf u. s. f. ins Unendliche. Diese Unendlichkeit aber als das Negative, das sie ist,

genommen, iſt die negative Beziehung des Verhältniſſes auf ſich, die Kraft, das mit ſich identiſche Ganze als Inſichſeyn, — und als dieß Inſichſeyn aufhebend und ſich äußernd, und umgekehrt die Aeußerung, die verſchwindet und in die Kraft zurückgeht.

Die Kraft iſt dieſer Unendlichkeit ungeachtet auch endlich; denn der Inhalt, das Eine und Daſſelbe der Kraft und der Aeußerung, iſt nur erſt an ſich dieſe Identität, die beiden Seiten des Verhältniſſes ſind noch nicht ſelbſt jede für ſich die konkrete Identität Deſſelben, noch nicht die Totalität. Sie ſind daher für einander verſchiedene, und das Verhältniß ein endliches. Die Kraft bedarf daher der Sollicitation von außen, wirkt blind und um dieſer Mangelhaftigkeit der Form willen iſt auch der Inhalt beſchränkt und zufällig. Er iſt mit der Form noch nicht wahrhaft identiſch, iſt noch nicht als Begriff und Zweck, der das an- und für-ſich beſtimmte iſt. — Dieſer Unterſchied iſt höchſt weſentlich, aber nicht leicht aufzufaſſen, er hat ſich erſt am Zweckbegriffe ſelbſt näher zu beſtimmen. Wird er überſehen, ſo führt dieß in die Verwirrung, Gott als Kraft aufzufaſſen, eine Verwirrung, an der Herders Gott vornehmlich leidet.

Man pflegt zu ſagen, daß die Natur der Kraft ſelbſt unbekannt ſey und nur ihre Aeußerung erkannt werde. Einestheils iſt die ganze Inhaltsbeſtimmung der Kraft eben dieſelbe als die der Aeußerung, die Erklärung einer Erſcheinung aus einer Kraft iſt deswegen eine leere Tautologie. Was unbekannt bleiben ſoll, iſt alſo in der That nichts als die leere Form der Reflexion-in-ſich, wodurch allein die Kraft von der Aeußerung unterſchieden iſt, — eine Form, die ebenſo etwas wohlbekanntes iſt. Dieſe Form thut zum Inhalte und zum Geſetze, welche nur aus der Erſcheinung allein erkannt werden ſollen, im geringſten nicht hinzu. Auch wird überall verſichert, es ſolle damit über die Kraft nichts behaup-

tet werden; es ist also nicht abzusehen, warum die Form von Kraft in die Wissenschaften eingeführt worden ist. — Anderntheils ist aber die Natur der Kraft allerdings ein Unbekanntes, weil sowohl die Nothwendigkeit des Zusammenhangs ihres Inhalts in sich selbst, als desselben in sofern er für sich beschränkt ist und daher seine Bestimmtheit vermittelst eines Andern außer ihm hat, noch mangelt.

Zusatz 1. Das Verhältniß der Kraft und ihre Aeußerung ist, im Rückblick auf das unmittelbare Verhältniß des Ganzen und der Theile, als unendlich zu betrachten, da in demselben die Identität der beiden Seiten, welche in diesem letzten Verhältniß nur erst an sich vorhanden war, gesetzt ist. Das Ganze obschon an sich aus Theilen bestehend, hört gleichwohl auf ein Ganzes zu seyn, indem es getheilt wird, wohingegen die Kraft erst dadurch, daß sie sich äußert, sich als Kraft bewährt und in ihrer Aeußerung zu sich selbst zurückkehrt, denn die Aeußerung ist selbst wieder Kraft. Ferner ist nun aber auch dieß Verhältniß wieder endlich und die Endlichkeit desselben besteht überhaupt in diesem Vermitteltseyn, so wie umgekehrt das Verhältniß des Ganzen und der Theile sich um seiner Unmittelbarkeit willen als endlich erwiesen hat. Die Endlichkeit des vermittelten Verhältnisses der Kraft und ihrer Aeußerung zeigt sich zunächst darin, daß eine jede Kraft bedingt ist und zu ihrem Bestehen eines Andern bedarf als sie selbst ist. So hat z. B. die magnetische Kraft bekanntlich ihren Träger vornehmlich am Eisen, dessen sonstige Eigenschaften (Farbe, specifische Schwere, Verhältniß zu Säuren u. s. w.) von dieser Beziehung zum Magnetismus unabhängig sind. Eben so verhält es sich mit allen übrigen Kräften, welche sich durchgängig als durch Anderes als sie selbst sind bedingt und vermittelt erweisen. — Die Endlichkeit der Kraft zeigt sich ferner darin, daß dieselbe um sich zu äußern der Sollicitation bedarf. Dasjenige wodurch die Kraft sollicitirt wird, ist selbst wieder Aeußerung einer Kraft, welche, um sich zu äußern,

gleichfalls ſollicitirt werden muß. Wir erhalten auf dieſe Weiſe entweder wieder den unendlichen Progreß oder die Gegenſeitigkeit des Sollicitirens und des Sollicitirtwerdens, wobei es dann aber immer noch an einem abſoluten Anfang der Bewegung fehlt. Die Kraft iſt noch nicht wie der Zweck das ſich in ſich ſelbſt Beſtimmende; der Inhalt iſt ein beſtimmt gegebener und indem dieſelbe ſich äußert, ſo iſt ſie, wie man zu ſagen pflegt, in ihrer Wirkung blind, worunter dann eben der Unterſchied zwiſchen der abſtrakten Kraftäußerung und der zweckmäßigen Thätigkeit zu verſtehen iſt.

Zuſatz 2. Obſchon die ſo oft wiederholte Behauptung, daß nur die Aeußerung der Kräfte, nicht aber dieſe ſelbſt zu erkennen ſeyen, um deswillen als unbegründet von der Hand gewieſen werden muß, weil die Kraft eben nur dieß iſt, ſich zu äußern und wir ſomit in der als Geſetz aufgefaßten Totalität der Aeußerung zugleich die Kraft ſelbſt erkennen, ſo iſt dabei doch nicht zu überſehen, daß in dieſer Behauptung von der Unerkennbarkeit des An-ſich der Kräfte eine richtige Ahnung der Endlichkeit dieſes Verhältniſſes enthalten iſt. Die einzelnen Aeußerungen einer Kraft treten uns zunächſt in unbeſtimmter Mannigfaltigkeit und in ihrer Vereinzelung als zufällig entgegen; wir reduciren dann dieſes Mannigfaltige auf ſeine innere Einheit, welche wir als Kraft bezeichnen und werden uns des ſcheinbar Zufälligen, indem wir das darin herrſchende Geſetz erkennen, als eines Nothwendigen bewußt. Nun aber ſind die verſchiedenen Kräfte ſelbſt wieder ein Mannigfaltiges und erſcheinen in ihrem bloßen Nebeneinander als zufällig. Man ſpricht demgemäß in der empiriſchen Phyſik von Kräften der Schwere, des Magnetismus, der Elektricität u. ſ. w., und eben ſo in der empiriſchen Pſychologie von Erinnerungskraft, von Einbildungskraft, von Willenskraft und allerhand ſonſtigen Seelenkräften. Hierbei rekurrirt dann das Bedürfniß ſich dieſer verſchiedenen Kräfte gleichfalls als eines einheitlichen Ganzen bewußt zu werden und dieſes

Bedürfniß würde seine Befriedigung dadurch nicht erhalten, daß man die verschiedenen Kräfte etwa auf eine denselben gemeinsame Urkraft reducirte. Wir hätten an solcher Urkraft in der That nur eine leere Abstraktion, eben so inhaltlos als das abstrakte Ding an sich. Dazu kommt, daß das Verhältniß der Kraft und ihre Aeußerung wesentlich das vermittelte Verhältniß ist und daß es somit dem Begriff der Kraft widerspricht, wenn dieselbe als ursprünglich oder auf sich beruhend aufgefaßt wird. — Wir lassen es uns, bei dieser Bewandniß, die es mit der Natur der Kraft hat, zwar gefallen, wenn gesagt wird, die existirende Welt sey eine Aeußerung göttlicher Kräfte, allein wir werden Anstand nehmen, Gott selbst als bloße Kraft zu betrachten, weil die Kraft noch eine untergeordnete und endliche Bestimmung ist. In diesem Sinn hat dann auch die Kirche, als man beim sogenannten Wiedererwachen der Wissenschaften sich daran begab, die einzelnen Erscheinungen der Natur auf denselben zu Grunde liegende Kräfte zurück zu führen, dieß Unternehmen um deswillen für gottlos erklärt, weil, wenn es die Kräfte der Gravitation, der Vegetation u. s. w. seyen, welche die Bewegung der Himmelskörper, das Wachsthum der Pflanzen u. s. w. veranlassen, für die göttliche Weltregierung nichts zu thun übrig bleibe und Gott somit zu einem müßigen Zuschauer bei solchem Spiel der Kräfte herabgesetzt werde. Nun haben zwar die Naturforscher, und namentlich Newton, indem sie sich der Reflexionsform der Kraft zur Erklärung der Naturerscheinungen bedient, zunächst ausdrücklich bevorwortet, daß damit der Ehre Gottes, als des Erschaffers und Regierers der Welt, kein Abbruch geschehen solle; es liegt indeß in der Konsequenz dieses Erklärens als Kräften, daß der raisonnirende Verstand dazu fortschreitet, die einzelnen Kräfte eine jede für sich zu fixiren und dieselben in dieser Endlichkeit als ein Letztes festzuhalten, welcher verendlichten Welt selbstständiger Kräfte und Stoffe gegenüber, zur Bestimmung Gottes nur die abstrakte Unendlichkeit eines nicht erkennbaren, höchsten jenseitigen Wesens

übrig bleibt. Dieß iſt dann der Standpunkt des Materialismus und der modernen Aufklärung, deren Wiſſen von Gott, unter Verzichtleiſtung auf das Was, ſich auf das bloße Daß ſeines Seyns reducirt. Ob nun ſchon der Kirche und dem religiöſen Bewußtſeyn bei der hier erwähnten Polemik in ſo fern Recht zu geben iſt, als die endlichen Verſtandesformen allerdings nicht genügen, weder um die Natur noch um die Geſtaltungen der geiſtigen Welt in ihrer Wahrheit zu erkennen, ſo iſt doch auch andererſeits die formelle Berechtigung, zunächſt der empiriſchen Wiſſenſchaft nicht zu überſehen, welche Berechtigung überhaupt darin beſteht, die vorhandene Welt, in der Beſtimmtheit ihres Inhalts, der denkenden Erkenntniß zu vindiciren und es nicht bloß bei dem abſtrakten Glauben an das Erſchaffenſeyn und Regiertwerden der Welt durch Gott bewenden zu laſſen. Wenn unſer auf die Autorität der Kirche geſtütztes religiöſes Bewußtſeyn uns darüber belehrt, daß Gott es iſt, welcher durch ſeinen allmächtigen Willen die Welt erſchaffen hat und daß er es iſt, der die Geſtirne in ihren Bahnen lenkt und aller Kreatur ihr Beſtehen und Gedeihen verleiht, ſo bleibt dabei doch auch das Warum zu beantworten und die Beantwortung dieſer Frage iſt es überhaupt, welche die gemeinſchaftliche Aufgabe der Wiſſenſchaft, ſowohl der empiriſchen als auch der philoſophiſchen, bildet. Indem das religiöſe Bewußtſeyn dieſe Aufgabe und das darin enthaltene Recht nicht anerkennend, ſich auf die Unerforſchlichkeit der göttlichen Rathſchlüſſe beruft, ſo tritt daſſelbe damit ſelbſt auf den vorher erwähnten Standpunkt der bloßen Verſtandesaufklärung und iſt ſolche Berufung nur als eine mit dem ausdrücklichen Gebot der chriſtlichen Religion, Gott im Geiſt und in der Wahrheit zu erkennen, im Widerſpruch ſtehende, beliebige Verſicherung einer keineswegs chriſtlichen, ſondern hoffärtig fanatiſchen Demuth zu betrachten.

§. 137.

Die Kraft iſt als das Ganze, welches an ſich ſelbſt die ne-

gative Beziehung auf sich ist, dieß, sich von sich abzustoßen und sich zu äußern. Aber da diese Reflexion-in-Anderes, der Unterschied der Theile, eben so sehr Reflexion-in-sich ist, so ist die Aeußerung die Vermittlung, wodurch die Kraft, die in sich zurückkehrt, als Kraft ist. Ihre Aeußerung ist selbst das Aufheben der Verschiedenheit der beiden Seiten, welche in diesem Verhältnisse vorhanden ist, und das Setzen der Identität, die an sich den Inhalt ausmacht. Ihre Wahrheit ist darum das Verhältniß, dessen beide Seiten nur als Inneres und Aeußeres unterschieden sind.

§. 138.

γ) Das Innere ist der Grund, wie er als die bloße Form der einen Seite der Erscheinung und des Verhältnisses ist, die leere Form der Reflexion-in-sich, welcher die Existenz gleichfalls als die Form der andern Seite des Verhältnisses mit der leeren Bestimmung der Reflexion-in-Anderes als Aeußeres gegenüber steht. Ihre Identität ist die erfüllte, der Inhalt, die in der Bewegung der Kraft gesetzte Einheit der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes; beide sind dieselbe eine Totalität, und diese Einheit macht sie zum Inhalt.

§. 139.

Das Aeußere ist daher vors Erste derselbe Inhalt als das Innere. Was innerlich ist, ist auch äußerlich vorhanden und umgekehrt; die Erscheinung zeigt nichts, was nicht im Wesen ist, und im Wesen ist nichts, was nicht manifestirt ist.

§. 140.

Zweitens. Inneres und Aeußeres sind aber auch als Formbestimmungen sich und zwar schlechthin entgegengesetzt als die Abstraktionen von Identität mit sich und von bloßer Mannigfaltigkeit oder Realität. Indem sie aber als Momente der Einen Form wesentlich identisch sind, so ist das, was nur erst in der einen Abstraktion gesetzt ist, unmittelbar auch nur in der andern. Was daher nur ein Innerliches ist, ist auch

damit nur ein Aeußerliches; und was nur ein Aeußerliches iſt, iſt auch nur erſt ein Innerliches.

Es iſt der gewöhnliche Irrthum der Reflexion, das Weſen als das bloß Innere zu nehmen. Wenn es bloß ſo genommen wird, ſo iſt auch dieſe Betrachtung eine ganz äußerliche, und jenes Weſen die leere äußerliche Abſtraktion.

Ins Innere der Natur, ſagt ein Dichter:

Dringt kein erſchaffner Geiſt,

Zu glücklich, wenn er nur die äußere Schaale weiſt. *)

Es hätte vielmehr heißen müſſen, eben dann, wenn ihm das Weſen der Natur als Inneres beſtimmt iſt, weiß er nur die äußere Schaale. — Weil im Seyn überhaupt oder auch im nur ſinnlichen Wahrnehmen, der Begriff nur erſt das Innere, iſt er ein demſelben Aeußeres, — ein ſubjektives, wahrheitsloſes Seyn wie Denken. — An der Natur, ſo wie am Geiſte, in ſofern der Begriff, Zweck, Geſetz nur erſt innere Anlagen, reine Möglichkeiten ſind, ſind ſie nur erſt eine äußerliche unorganiſche Natur, Wiſſenſchaft eines Dritten, fremde Gewalt u. ſ. f. — Der Menſch, wie er äußerlich d. i. in ſeinen Handlungen (freilich nicht in ſeiner nur leiblichen Aeußerlichkeit), iſt er innerlich; und wenn er nur innerlich d. i. nur in Abſichten, Geſinnungen, tugendhaft, moraliſch u. ſ. f. und ſein Aeußeres damit nicht identiſch iſt, ſo iſt eins ſo hohl und leer als das Andere.

Zuſatz. Das Verhältniß des Innern und des Aeußern iſt, als die Einheit der beiden vorangehenden Verhältniſſe, zugleich die Aufhebung der bloßen Relativität und der Erſcheinung

---

*) Vergl. Goethe's unwilligen Ausruf, zur Naturwiſſenſchaft. I. Bd. 3tes Heft.

Das hör' ich ſechzig Jahre wiederholen,
Und fluche drauf, aber verſtohlen, —
Natur hat weder Kern noch Schaale,
Alles iſt ſie mit einem Male, u. ſ. w.

überhaupt. Indem nun aber gleichwohl der Verstand das Innere und das Aeußere in ihrer Trennung festhält, so sind dieß ein Paar leere Formen, die eine so nichtig als die andere. — Es ist sowohl bei Betrachtung der Natur als auch der geistigen Welt, von großer Wichtigkeit, die Bewandniß, welche es mit dem Verhältniß des Innern und des Aeußern hat, gehörig ins Auge zu fassen und sich vor dem Irrthum zu hüten, daß nur *jenes* das Wesentliche sey, worauf es eigentlich ankömmt, *dieses* dagegen das Unwesentliche und Gleichgültige. Dieser Irrthum begegnet uns zunächst, wenn, wie dieß häufig geschieht, der Unterschied zwischen der Natur und dem Geiste auf den abstrakten Unterschied des Aeußern und des Innern zurückgeführt wird. Was hierbei die Auffassung der Natur anbetrifft, so ist dieselbe zwar allerdings nicht nur das für den Geist, sondern auch *an sich* Aeußerliche überhaupt. Dieses *überhaupt* ist jedoch nicht in dem Sinne der abstrakten Aeußerlichkeit zu nehmen, denn eine solche giebt es gar nicht, sondern vielmehr so, daß die Idee, welche den gemeinschaftlichen Inhalt der Natur und des Geistes bildet, in der Natur als nur äußerlich, aber eben um deswillen auch zugleich als nur innerlich vorhanden ist. Wie sehr nun auch der abstrakte Verstand, mit seinem Entweder-oder, sich gegen diese Auffassung der Natur sträuben mag, so findet sich dieselbe doch gleichwohl auch in unseren sonstigen und am bestimmtesten in unserem religiösen Bewußtseyn. Diesem zufolge ist die Natur nicht minder als die geistige Welt eine Offenbarung Gottes und unterscheiden sich beide dadurch von einander, daß während die Natur es nicht dazu bringt, sich ihres göttlichen Wesens bewußt zu werden, dieß die ausdrückliche Aufgabe des (hiermit zunächst endlichen) Geistes ist. Diejenigen, welche das Wesen der Natur als ein bloß Inneres und deshalb für uns Unzugängliches betrachten, treten damit auf den Standpunkt jener Alten, welche Gott als neidisch betrachteten, wogegen sich dann aber schon Platon und Aristoteles erklärt haben. Was Gott ist, das theilt

er mit, das offenbart er und zwar zunächſt durch die Natur und in derſelben. — Weiter beſteht nun überhaupt der Mangel oder die Unvollkommenheit eines Gegenſtandes darin, nur ein Innerliches und damit zugleich nur ein Aeußerliches, oder was daſſelbe iſt, nur ein Aeußerliches und damit nur ein Innerliches zu ſeyn. So iſt z. B. das Kind, als Menſch überhaupt, zwar ein vernünftiges Weſen, allein die Vernunft des Kindes als ſolchen iſt zunächſt nur als ein Innerliches, d. h. als Anlage, Beruf u. ſ. w. vorhanden, und dieſes nur Innerliche hat zugleich für das Kind, als der Wille ſeiner Eltern, die Kenntniß ſeiner Lehrer überhaupt als die daſſelbe umgebende vernünftige Welt, die Form eines nur Aeußerlichen. Die Erziehung und Bildung des Kindes beſteht dann darin, daß es das, was es zunächſt nur an ſich und damit für Andere (die Erwachſenen) iſt, auch für ſich wird. Die im Kinde nur erſt als innere Möglichkeit vorhandene Vernunft wird durch die Erziehung verwirklicht und eben ſo umgekehrt wird daſſelbe der zunächſt als äußere Autorität betrachteten Sittlichkeit, Religion und Wiſſenſchaft ſich als ſeines Eigenen und Innern bewußt. — Wie mit dem Kinde, ſo verhält es ſich in dieſer Beziehung auch mit dem erwachſenen Menſchen, in ſofern derſelbe, ſeiner Beſtimmung zuwider, in der Natürlichkeit ſeines Wiſſens und Wollens befangen bleibt; ſo hat z. B. für den Verbrecher die Strafe, der er unterworfen wird, zwar die Form einer äußern Gewalt, in der That aber iſt dieſelbe nur die Manifeſtation ſeines eigenen verbrecheriſchen Willens. — Aus der bisherigen Erörterung iſt dann auch zu entnehmen, was davon zu halten iſt wenn Jemand ſeinen dürftigen Leiſtungen, ja verwerflichen Thaten gegenüber ſich auf die davon zu unterſcheidende Innerlichkeit ſeiner angeblich vortrefflichen Abſichten und Geſinnungen beruft. Es mag immerhin im Einzelnen der Fall ſeyn, daß durch die Ungunſt äußerer Umſtände wohlgemeinte Abſichten vereitelt, daß zweckmäßige Pläne in der Ausführung verkümmert werden; im Allgemeinen gilt jedoch

auch hier die wesentliche Einheit des Inneren und des Aeußeren dergestalt, daß gesagt werden muß: was der Mensch *thut*, das *ist* er, und ist der lügnerischen Eitelkeit, welche sich an dem Bewußtseyn innerlicher Vortrefflichkeit wärmt, jener Spruch des Evangeliums entgegen zu halten: an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen. Dieß große Wort gilt, wie zunächst in sittlicher und religiöser Hinsicht, so auch weiter in Beziehung auf wissenschaftliche und künstlerische Leistungen. Was hierbei die letztern anbetrifft, so mag etwa ein scharfblickender Lehrer, indem er an einem Knaben entschiedene Anlagen gewahr wird, die Meinung äußern, daß in demselben ein Rafael oder ein Mozart stecke, und der Erfolg wird dann lehren, in wie weit solche Meinung begründet war. Wenn dann aber ein stümperhafter Maler und ein schlechter Poet sich damit trösteten, daß ihr Inneres voll hoher Ideale sey, so ist solches ein schlechter Trost, und wenn sie die Forderung machen, man solle sie nicht nach ihren Leistungen beurtheilen, sondern nach ihren Intentionen, so wird solche Prätention mit Recht als leer und unbegründet von der Hand gewiesen. Umgekehrt ist es dann auch häufig der Fall, daß man bei Beurtheilung Anderer, die Rechtes und Tüchtiges zu Stande gebracht, sich des unwahren Unterschiedes vom Innern und Aeußern dazu bedient, um zu behaupten, solches sey nur ihr Aeußeres, innerlich aber sey es ihnen um etwas ganz Anderes, um die Befriedigung ihrer Eitelkeit oder sonstiger verwerflichen Leidenschaften zu thun gewesen. Dieß ist die Gesinnung des Neides, welcher, unfähig selbst Großes zu vollbringen, das Große zu sich herab zu ziehen und zu verkleinern bestrebt ist. Dagegen ist an den schönen Ausspruch Goethe's zu erinnern, daß es gegen große Vorzüge Anderer kein anderes Rettungsmittel giebt, als die Liebe. Wenn dann weiter bei löblichen Leistungen Anderer, um dieselben zu verkümmern, von Heuchelei gesprochen wird, so ist dawider zu bemerken, daß der Mensch sich zwar im Einzelnen verstellen und Manches verbergen kann, nicht aber sein Inneres überhaupt,

welches im decursus vitae unfehlbar ſich kund giebt, dergeſtalt daß auch in dieſer Beziehung geſagt werden muß, daß der Menſch nichts Anderes iſt als die Reihe ſeiner Thaten. Es iſt insbeſondere die ſogenannte pragmatiſche Geſchichtſchreibung, welche ſich durch dieſe wahrheitswidrige Trennung des Innern vom Aeußern in der neuern Zeit vielfältig an großen hiſtoriſchen Charakteren verſündigt und deren reine Auffaſſung getrübt und entſtellt hat. Anſtatt ſich damit zu begnügen, die großen Thaten, welche durch die weltgeſchichtlichen Heroen vollbracht worden ſind, einfach zu erzählen und ihr Inneres als dem Inhalt dieſer Thaten entſprechend anzuerkennen, hat man ſich für berechtigt und verpflichtet erachtet, hinter dem was offen zu Tage liegt, angeblich geheime Motive auszuſpüren und dann gemeint, die Geſchichtsforſchung ſei um ſo profunder, je mehr es ihr gelinge, das bisher Gefeierte und Geprieſene ſeines Nimbus zu entkleiden und daſſelbe hinſichtlich ſeines Urſprungs und ſeiner eigentlichen Bedeutung auf das Niveau gemeiner Mittelmäßigkeit herabzuſetzen. Zum Behuf ſolcher pragmatiſchen Geſchichtsforſchung iſt dann häufig auch das Studium der Pſychologie empfohlen worden, weil man durch dieſe Auskunft darüber erhalte, welches die eigentlichen Triebfedern ſeyen, wodurch überhaupt die Menſchen zu handeln beſtimmt werden. Die Pſychologie, an welche hier verwieſen wird, iſt indeß nichts Anderes als jene kleinliche Menſchenkennerei, welche anſtatt des Allgemeinen und Weſentlichen der menſchlichen Natur, vornehmlich nur das Partikuläre und Zufällige vereinzelter Triebe, Leidenſchaften u. ſ. w., zum Gegenſtand ihrer Betrachtung macht. Während übrigens bei dieſem pſychologiſch-pragmatiſchen Verfahren in Beziehung auf die großen Thaten zu Grunde liegenden Motive für den Hiſtoriker doch zunächſt die Wahl bleiben würde zwiſchen den ſubſtantiellen Intereſſen des Vaterlandes, der Gerechtigkeit, der religiöſen Wahrheit u. ſ. w. einerſeits und den ſubjektiven und formellen Intereſſen der Eitelkeit, Herrſchſucht, Habſucht u. ſ. w. andererſeits,

so werden die letztern als das eigentlich Bewegende um deswillen betrachtet, weil ja sonst die Voraussetzung des Gegensatzes zwischen dem Innern (der Gesinnung der Handelnden) und dem Aeußern (dem Inhalt der Handlung) die Bestätigung nicht erhalten würde. Da nun aber der Wahrheit nach das Innere und das Aeußere denselben Inhalt haben, so muß dann auch, jener schulmeisterlichen Gescheidheit gegenüber, ausdrücklich behauptet werden, daß wenn es den geschichtlichen Heroen bloß um subjektive und formelle Interessen zu thun gewesen wäre, sie das nicht vollbracht haben würden, was sie vollbracht haben, und ist im Hinblick auf die Einheit des Innern und des Außern anzuerkennen, daß die großen Männer das gewollt, was sie gethan, und das gethan, was sie gewollt haben.

§. 141.

Die leeren Abstraktionen, durch welche der eine identische Inhalt noch im Verhältnisse seyn soll, heben sich in dem unmittelbaren Uebergehen, die eine in der andern, auf; der Inhalt ist selbst nichts anders als deren Identität (§. 138.), sie sind der als Schein gesetzte Schein des Wesens. Durch die Aeußerung der Kraft wird das Innere in Existenz *gesetzt*; dieß *Setzen* ist das *Vermitteln* durch leere Abstraktionen; es verschwindet in sich selbst zur *Unmittelbarkeit*, in der das *Innere* und *Aeußere an und für sich* identisch und deren Unterschied als nur Gesetztseyn bestimmt ist. Diese Identität ist die *Wirklichkeit*.

C.

Die Wirklichkeit.

§. 142.

Die Wirklichkeit ist die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz, oder des Innern und des Aeußern. Die Aeußerung des Wirklichen ist das Wirkliche selbst, so daß es in ihr eben so wesentlich bleibt, und nur in sofern wesentliches ist, als es in unmittelbarer äußerlicher Existenz ist.

Früher sind als Formen des Unmittelbaren, Seyn und Existenz, vorgekommen; das Seyn ist überhaupt unreflektirte Unmittelbarkeit und Uebergehen in Anderes. Die Existenz ist unmittelbare Einheit des Seyns und der Reflexion, daher Erscheinung, kommt aus dem Grunde und geht zu Grunde. Das Wirkliche ist das Gesetztseyn jener Einheit, das mit sich identischgewordene Verhältniß; es ist daher dem Uebergehen entnommen und seine Aeußerlichkeit ist seine Energie; es ist in ihr in sich reflektirt; sein Daseyn ist nur die Manifestation seiner selbst, nicht eines Andern.

Zusatz. Die Wirklichkeit und der Gedanke, näher die Idee, pflegen trivialer Weise einander entgegengesetzt zu werden und kann dann man demgemäß häufig sagen hören, gegen die Richtigkeit und Wahrheit eines gewissen Gedankens sey zwar nichts einzuwenden, allein dergleichen finde sich nicht in der Wirklichkeit, oder sey in der Wirklichkeit nicht auszuführen. Diejenigen, welche so sprechen, beweisen indeß dadurch, daß sie weder die Natur des Gedankens, noch die der Wirklichkeit gehörig aufgefaßt haben. Einerseits nämlich wird bei solchen Reden der Gedanke als gleichbedeutend mit subjektiver Vorstellung, Plan, Absicht und dergleichen und andererseits die Wirklichkeit als gleichbedeutend mit der äußerlichen, sinnlichen Existenz angenommen. Im gemeinen Leben, wo man es mit den Kategorieen und deren Bezeichnung eben nicht so genau nimmt, mag dergleichen hingehen, und mag es immerhin der Fall seyn, daß z. B. der Plan oder die sogenannte Idee einer gewissen Steuereinrichtung an sich ganz gut und zweckmäßig ist, daß dergleichen aber in der gleichfalls sogenannten Wirklichkeit sich nicht findet und unter den gegebenen Verhältnissen nicht durchzuführen ist. Wenn indeß der abstrakte Verstand sich dieser Bestimmungen bemächtigt und ihren Unterschied dahin steigert, dieselben als einen fixen und festen Gegensatz zu betrachten, dergestalt, daß man in dieser wirklichen Welt sich die Ideen aus dem Kopfe schlagen müsse, so ist dergleichen

im Namen der Wissenschaft und der gesunden Vernunft auf das Entschiedenste von der Hand zu weisen. Einerseits nämlich stecken die Ideen gar nicht bloß in unsern Köpfen und ist die Idee überhaupt nicht etwas so Ohnmächtiges, dessen Realisirung nach unserm Belieben erst zu bewerkstelligen oder auch nicht zu bewerkstelligen wäre, sondern ist dieselbe vielmehr das schlechthin Wirkende zugleich und auch Wirkliche und andererseits ist die Wirklichkeit nicht so schlecht und unvernünftig, wie gedankenlose oder mit dem Denken zerfallene und heruntergekommene Praktiker sich einbilden. Die Wirklichkeit, im Unterschied von der bloßen Erscheinung, zunächst als Einheit des Innern und des Aeußern, steht so wenig der Vernunft als ein Anderes gegenüber, daß dieselbe vielmehr das durchaus Vernünftige ist und was nicht vernünftig ist, das ist eben um deßwillen auch nicht als wirklich zu betrachten. Dem entspricht übrigens auch der gebildete Sprachgebrauch in so fern, als man z. B. Anstand nehmen wird einen Dichter oder einen Staatsmann, die nichts Tüchtiges und Vernünftiges zu Stande zu bringen wissen, als einen wirklichen Dichter oder einen wirklichen Staatsmann anzuerkennen. — In der hier besprochenen gemeinen Auffassung der Wirklichkeit und der Verwechselung derselben mit dem Handgreiflichen und unmittelbar Wahrnehmbaren, ist dann auch der Grund jenes weitverbreiteten Vorurtheils hinsichtlich des Verhältnisses der aristotelischen zur platonischen Philosophie zu suchen. Diesem Vorurtheil zufolge soll der Unterschied zwischen Platon und Aristoteles darin bestehen, daß während der Erstere die Idee und nur die Idee als das Wahre anerkenne, der Letztere dagegen mit Verwerfung der Idee, sich an das Wirkliche halte, und um deswillen als der Begründer und Heerführer des Empirismus zu betrachten sey. Darüber ist zu bemerken, daß allerdings die Wirklichkeit das Princip der aristotelischen Philosophie bildet, jedoch nicht die gemeine Wirklichkeit des unmittelbar Vorhandenen, sondern die Idee als Wirklichkeit. Die Polemik des Aristoteles gegen Platon besteht dann

näher darin, daß die platonische Idee als bloße δύναμις bezeichnet und dagegen geltend gemacht wird, daß die Idee, welche von beiden gleicherweise als das allein Wahre anerkannt wird, wesentlich als ἐνέργεια, d. h. als das Innere, welches schlechthin heraus ist, somit als die Einheit des Innern und Aeußern oder als die Wirklichkeit, in dem hier besprochenen emphatischen Sinne des Wortes zu betrachten sey.

§. 143.

Die Wirklichkeit als dieß Konkrete enthält jene Bestimmungen und deren Unterschied, ist darum auch die Entwicklung derselben, so daß sie an ihr zugleich als Schein, als nur Gesetzte bestimmt sind, (§. 141.). *a*) Als Identität überhaupt ist sie zunächst die Möglichkeit; — die Reflexion-in-sich, welche als der konkreten Einheit des Wirklichen gegenüber, als die abstrakte und unwesentliche Wesentlichkeit gesetzt ist. Die Möglichkeit ist das Wesentliche zur Wirklichkeit, aber so daß sie zugleich nur Möglichkeit sey.

Die Bestimmung der Möglichkeit ist es wohl, welche Kant vermochte, sie und mit ihr die Wirklichkeit und Nothwendigkeit als Modalitäten anzusehen, „indem diese Bestimmungen den Begriff als Objekt nicht im mindesten vermehrten, sondern nur das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen ausdrücken." In der That ist die Möglichkeit die leere Abstraktion der Reflexion-in-sich, das, was vorhin das Innere hieß, nur daß es, nun als das aufgehobene, nur gesetzte, äußerliche Innere bestimmt, und so allerdings als eine bloße Modalität, als unzureichende Abstraktion, konkreter genommen nur dem subjektiven Denken angehörig, auch gesetzt ist. Wirklichkeit und Nothwendigkeit dagegen sind wahrhaft nicht weniger als eine bloße Art und Weise für ein Anderes, vielmehr gerade das Gegentheil, sie sind gesetzt, als das nicht nur gesetzte, sondern in sich vollendete Konkrete. — Weil die Möglichkeit zunächst gegen das Konkrete als Wirkliches die bloße Form der

Identität-mit-sich ist, so ist die Regel für dieselbe nur, daß Etwas sich in sich nicht widerspreche, und so ist Alles möglich; denn allem Inhalte kann diese Form der Identität durch die Abstraktion gegeben werden. Aber Alles ist eben so sehr unmöglich, denn in allem Inhalte, da er ein Konkretes ist, kann die Bestimmtheit als bestimmter Gegensatz und damit als Widerspruch gefaßt werden. — Es giebt daher kein leereres Reden, als das von solcher Möglichkeit und Unmöglichkeit. Insbesondere muß in der Philosophie von dem Aufzeigen, daß Etwas möglich, oder daß auch noch Etwas anders möglich, und daß Etwas, wie man es auch ausdrückt, denkbar sey, nicht die Rede seyn. Der Geschichtschreiber ist ebenso unmittelbar daran gewiesen, diese für sich auch schon als unwahr erklärte Kategorie nicht zu gebrauchen; aber der Scharfsinn des leeren Verstandes gefällt sich am meisten in dem hohlen Ersinnen von Möglichkeiten und recht vielen Möglichkeiten.

Zusatz. Die Möglichkeit erscheint der Vorstellung zunächst als die reichere und umfassendere und die Wirklichkeit dagegen als die ärmere und beschränktere Bestimmung. Man sagt demgemäß: Alles ist möglich, aber nicht Alles, was möglich ist, ist deshalb auch wirklich. In der That, d. h. dem Gedanken nach, ist indeß die Wirklichkeit das Umfassendere, da dieselbe als der konkrete Gedanke die Möglichkeit als ein abstraktes Moment in sich enthält. Dieß findet sich dann auch in sofern in unserm gewöhnlichen Bewußtseyn, als wir, wenn von dem Möglichen im Unterschied vom Wirklichen gesprochen wird, dasselbe als ein nur Mögliches bezeichnen. — Von der Möglichkeit pflegt überhaupt gesagt zu werden, daß dieselbe in der Denkbarkeit bestehe. Unter dem Denken aber wird hier nur das Auffassen eines Inhaltes in der Form der abstrakten Identität verstanden. Da nun aller Inhalt in diese Form gebracht werden kann, und dazu nur gehört, daß derselbe von den Beziehungen, worin derselbe steht, getrennt wird, so kann auch das Absurdeste und Widersinnigste

als möglich betrachtet werden. Es iſt möglich, daß heute Abend der Mond auf die Erde fällt, denn der Mond iſt ein von der Erde getrennter Körper, und kann deshalb ſo gut herunter fallen, wie ein Stein, der in die Luft geſchleudert worden, — es iſt möglich, daß der türkiſche Kaiſer Papſt wird, denn er iſt ein Menſch, kann als ſolcher ſich zum Chriſtenthum bekehren, katholiſcher Prieſter werden u. ſ. w. Bei dieſen Reden von Möglichkeiten iſt es dann vornehmlich das Denkgeſetz vom Grunde, welches in der früher beſprochenen Weiſe gehandhabt wird, und es heißt hiernach: möglich ſey dasjenige, wofür ſich ein Grund angeben laſſe. Je ungebildeter Jemand iſt, je weniger er die beſtimmten Beziehungen der Gegenſtände kennt, worauf er ſeine Betrachtungen richtet, um ſo geneigter pflegt er zu ſeyn, ſich in allerhand leeren Möglichkeiten zu ergehen, wie dieß z. B. auf dem politiſchen Gebiet mit den ſogenannten Kannengießern der Fall iſt. Weiter geſchieht es dann in praktiſcher Beziehung auch nicht ſelten, daß der üble Wille und die Trägheit ſich hinter die Kategorie der Möglichkeit verſtecken, um ſich damit beſtimmten Obliegenheiten zu entziehen, und es gilt in dieſer Hinſicht daſſelbe, was früher über den Gebrauch des Denkgeſetzes vom Grunde bemerkt wurde. Vernünftige, praktiſche Menſchen laſſen ſich durch das Mögliche, eben weil es nur möglich iſt, nicht imponiren, ſondern halten ſich an das Wirkliche, worunter dann aber freilich nicht bloß das unmittelbar Daſeyende zu verſtehen iſt. Im gemeinen Leben fehlt es übrigens nicht an allerhand Sprüchwörtern, durch welche die gerechte Geringſchätzung der abſtrakten Möglichkeit ausgedrückt wird. So ſagt man z. B.: Ein Sperling in der Hand iſt beſſer als zehn Sperlinge auf dem Dache. — Ferner iſt nun aber auch mit demſelben Recht, mit welchem Alles als möglich betrachtet wird, Alles als unmöglich zu betrachten und zwar in ſo fern, als ein jeder Inhalt, welcher als ſolcher immer ein Konkretes iſt, nicht nur verſchiedene, ſondern auch entgegengeſetzte Beſtimmungen in ſich enthält. So iſt z. B.

nichts unmöglicher als dieß, daß ich bin, denn Ich ist zugleich einfache Beziehung auf sich und schlechthin Beziehung auf Anderes. Eben so verhält es sich mit allem sonstigen Inhalt der natürlichen und geistigen Welt. Man kann sagen, die Materie ist unmöglich, denn dieselbe ist die Einheit von Repulsion und Attraktion. Dasselbe gilt vom Leben, vom Recht, von der Freiheit und vor Allem von Gott selbst, als dem wahren, d. h. dem dreieinigen Gott, welcher Begriff dann auch von der abstrakten Verstandesaufklärung ihrem Princip nach, als angeblich dem Denken widersprechend, verworfen worden ist. Es ist überhaupt der leere Verstand, welcher sich in diesen leeren Formen herumtreibt, und das Geschäft der Philosophie in Beziehung auf dieselben besteht nur darin, die Nichtigkeit und Inhaltlosigkeit derselben aufzuzeigen. Ob dieses möglich oder unmöglich ist, das kömmt auf den Inhalt an, d. h. auf die Totalität der Momente der Wirklichkeit, welche sich in ihrer Entfaltung als die Nothwendigkeit erweist.

§. 144.

β) Das Wirkliche aber in seinem Unterschiede von der Möglichkeit als der Reflexion-in-sich ist selbst nur das äußerliche Konkrete, das unwesentliche Unmittelbare. Oder unmittelbar in sofern es zunächst (§. 142.) als die einfache selbst unmittelbare Einheit des Innern und Aeußern ist, ist es als unwesentliches Aeußeres, und ist so zugleich (§. 140.) das nur Innerliche, die Abstraktion der Reflexion-in-sich; es selbst ist somit als ein nur Mögliches bestimmt. In diesem Werthe einer bloßen Möglichkeit ist das Wirkliche ein Zufälliges, und umgekehrt ist die Möglichkeit der bloße Zufall selbst.

§. 145.

Möglichkeit und Zufälligkeit sind die Momente der Wirklichkeit. Inneres und Aeußeres, als bloße Formen gesetzt, welche die Aeußerlichkeit des Wirklichen ausmachen. Sie haben an dem in-sich bestimmten Wirklichen, dem Inhalte, als ihrem

weſentlichen Beſtimmungsgrunde ihre Reflexion-in-ſich. Die Endlichkeit des Zufälligen und Möglichen beſteht daher näher in dem Unterſchiedenſeyn der Formbeſtimmung von dem Inhalte, und ob etwas zufällig und möglich iſt, kommt daher auf den Inhalt an.

Zuſatz. Die Möglichkeit, als das nur Innere der Wirklichkeit, iſt eben damit auch die nur äußere Wirklichkeit oder die Zufälligkeit. Das Zufällige iſt überhaupt ein ſolches, welches den Grund ſeines Seyns nicht in ſich ſelbſt, ſondern in Anderem hat. Dieß iſt die Geſtalt, in welcher die Wirklichkeit ſich dem Bewußtſeyn zunächſt darbietet und welche häufig mit der Wirklichkeit ſelbſt verwechſelt wird. Das Zufällige iſt indeß nur das Wirkliche in der einſeitigen Form der Reflexion in Anderes oder das Wirkliche in der Bedeutung eines bloß Möglichen. Wir betrachten demgemäß das Zufällige als ein ſolches, welches ſeyn oder auch nicht ſeyn, welches ſo oder auch anderes ſeyn kann und deſſen Seyn oder Nichtſeyn, deſſen So- oder Andersſeyn nicht in ihm ſelbſt, ſondern in Anderem begründet iſt. Dieß Zufällige zu überwinden iſt nun überhaupt eben ſo einerſeits die Aufgabe des Erkennens, als es auch andererſeits auf dem Gebiete des Praktiſchen darum zu thun iſt, nicht bei der Zufälligkeit des Wollens oder der Willkür ſtehen zu bleiben. Gleichwohl iſt es, zumal in der neuern Zeit, vielfältig geſchehen, daß man die Zufälligkeit zur Ungebühr erhoben und derſelben ſowohl in Beziehung auf die Natur als auch auf die geiſtige Welt einen Werth beigelegt hat, der ihr in der That nicht zukommt. Was hierbei zunächſt die Natur anbetrifft, ſo pflegt dieſelbe nicht ſelten hauptſächlich nur um des Reichthums und der Mannigfaltigkeit ihrer Gebilde willen bewundert zu werden. Dieſer Reichthum als ſolcher, abgeſehen von der darin vorhandenen Entfaltung der Idee, bietet indeß kein höheres Vernunftintereſſe dar, und gewährt uns derſelbe in der großen Mannigfaltigkeit unorganiſcher und organiſcher Gebilde nur die An-

ſchauung der ins Unbeſtimmte ſich verlaufenden Zufälligkeit. Jedenfalls iſt das, durch äußere Umſtände bedingte bunte Spiel der einzelnen Varietäten von Thieren und Pflanzen, die mannigfaltig wechſelnde Figuration und Gruppirung der Wolken u. dgl. nicht für höher zu erachten als die eben ſo zufälligen Einfälle des in ſeiner Willkür ſich ergehenden Geiſtes, und iſt die ſolcher Erſcheinung gewidmete Bewunderung ein ſehr abſtraktes Verhalten, von welchem aus zur nähern Einſicht in die innere Harmonie und Geſetzmäßigkeit der Natur fortzuſchreiten iſt. — Von beſonderer Wichtigkeit iſt demnächſt die gehörige Würdigung der Zufälligkeit in Beziehung auf den Willen. Wenn von der Freiheit des Willens die Rede iſt, ſo wird darunter häufig bloß die Willkür, d. h. der Wille in der Form der Zufälligkeit verſtanden. Nun iſt zwar die Willkür, als die Fähigkeit ſich zu dieſem oder jenem zu beſtimmen, allerdings ein weſentliches Moment des ſeinem Begriff nach freien Willens, jedoch keineswegs die Freiheit ſelbſt, ſondern zunächſt nur die formelle Freiheit. Der wahrhaft freie Wille, welcher die Willkür als aufgehoben in ſich enthält, iſt ſich ſeines Inhalts als eines an und für ſich feſten bewußt und weiß denſelben zugleich ſchlechthin als den ſeinigen. Dahingegen iſt der Wille, welcher auf der Stufe der Willkür ſtehen bleibt, auch wenn er ſich für das dem Inhalt nach Wahre und Rechte entſcheidet, doch immer noch mit der Eitelkeit behaftet, daß, wenn es ihm ſo beliebt, er ſich auch für Anderes hätte entſcheiden können. Näher betrachtet erweiſt ſich übrigens die Willkür in ſofern als ein Widerſpruch, als hier Form und Inhalt noch einander gegenüber ſtehen. Der Inhalt der Willkür iſt ein gegebener und wird nicht als ein im Willen ſelbſt, ſondern in äußern Umſtänden begründeter gewußt. Die Freiheit beſteht deshalb, in Beziehung auf ſolchen Inhalt, nur in der Form des Wählens, welche formelle Freiheit dann auch in ſo fern als eine bloß gemeinte Freiheit zu betrachten iſt, als in letzter Analyſe es ſich finden wird, daß derſelben Aeußerlichkeit

der Umſtände, in welchen der von dem Willen vorgefundene Inhalt begründet iſt, es auch zugeſchrieben werden muß, daß der Wille ſich gerade für dieſes und nicht für jenes entſcheidet.

Ob nun ſchon die Zufälligkeit, der bisherigen Erörterung zufolge, nur ein einſeitiges Moment der Wirklichkeit und deshalb mit dieſer ſelbſt nicht zu verwechſeln iſt, ſo gebührt derſelben doch, als einer Form der Idee überhaupt, auch in der gegenſtändlichen Welt ihr Recht. Dieß gilt zunächſt von der Natur, auf deren Oberfläche, ſo zu ſagen, die Zufälligkeit ihr freies Ergehen hat, welches dann auch als ſolches anzuerkennen iſt, ohne die (der Philoſophie bisweilen irriger Weiſe zugeſchriebene) Prätenſion, darin ein nur ſo und nicht anders ſeyn können finden zu wollen. Eben ſo macht ſich dann auch das Zufällige in der geiſtigen Welt geltend, wie ſolches bereits vorher hinſichtlich des Willens bemerkt wurde, welcher das Zufällige in der Geſtalt der Willkür, jedoch nur als aufgehobenes Moment, in ſich enthält. Auch in Beziehung auf den Geiſt und deſſen Bethätigung hat man ſich davor zu hüten, daß man nicht durch das wohlgemeinte Beſtreben vernünftiger Erkenntniß ſich dazu verleiten läßt, Erſcheinungen, welchen der Charakter der Zufälligkeit zukömmt, als nothwendig aufzeigen oder, wie man zu ſagen pflegt, a priori konſtruiren zu wollen. So ſpielt z. B. in der Sprache, obſchon dieſelbe gleichſam der Leib des Denkens iſt, doch unbedenklich auch der Zufall ſeine entſchiedene Rolle, und eben ſo verhält es ſich mit den Geſtaltungen des Rechts, der Kunſt u. ſ. w. Es iſt ganz richtig, daß die Aufgabe der Wiſſenſchaft und näher der Philoſophie überhaupt darin beſteht, die unter dem Schein der Zufälligkeit verborgene Nothwendigkeit zu erkennen; dieß darf jedoch nicht ſo verſtanden werden, als ob das Zufällige bloß unſerer ſubjektiven Vorſtellung angehöre und deshalb, um zur Wahrheit zu gelangen, ſchlechthin zu beſeitigen ſey. Wiſſenſchaftliche Beſtrebungen, welche einſeitig dieſe Richtung verfolgen, wer-

den dem gerechten Vorwurfe einer leeren Spielerei und eines steifen Pedantismus nicht entgehen.

§. 146.

Jene Aeußerlichkeit der Wirklichkeit enthält näher dieß, daß die Zufälligkeit als unmittelbare Wirklichkeit das mit sich Identische wesentlich ist nur als Gesetztseyn, das aber ebenso aufgehoben, eine daseyende Aeußerlichkeit ist. Sie ist so ein Vorausgesetztes, dessen unmittelbares Daseyn zugleich eine Möglichkeit ist und die Bestimmung hat aufgehoben zu werden, — die Möglichkeit eines Andern zu seyn, — die Bedingung.

Zusatz. Das Zufällige, als die unmittelbare Wirklichkeit, ist zugleich die Möglichkeit eines Andern, jedoch nicht mehr blos jene abstrakte Möglichkeit, die wir zuerst hatten, sondern die Möglichkeit als seyend und so ist dieselbe Bedingung. Wenn wir von der Bedingung einer Sache sprechen, so liegt darin zweierlei, einmal nämlich ein Daseyn, eine Existenz, überhaupt ein Unmittelbares und zweitens die Bestimmung dieses Unmittelbaren aufgehoben zu werden und zur Verwirklichung eines Andern zu dienen. — Die unmittelbare Wirklichkeit ist nun überhaupt als solche nicht das was sie seyn soll, sondern eine in sich gebrochene, endliche Wirklichkeit und es ist ihre Bestimmung verzehrt zu werden. Die andere Seite der Wirklichkeit ist dann aber ihre Wesentlichkeit. Diese ist zunächst das Innere, welches, als bloße Möglichkeit, eben so bestimmt ist aufgehoben zu werden. Als aufgehobene Möglichkeit ist sie das Hervorgehen einer neuen Wirklichkeit, welche die erste unmittelbare Wirklichkeit zu ihrer Voraussetzung hatte. Dieß ist der Wechsel, welchen der Begriff der Bedingung in sich enthält. Wenn wir die Bedingungen einer Sache betrachten, so erscheinen diese als etwas ganz Unbefangenes. In der That enthält aber solche unmittelbare Wirklichkeit den Keim zu etwas ganz Anderem in sich. Dieses Andere ist zunächst nur ein Mögliches, welche Form sich dann aber aufhebt und in Wirklichkeit übersetzt. Diese neue Wirklich-

keit, welche ſo hervorgeht, iſt das eigene Innere der unmittelbaren Wirklichkeit, welche ſie verbraucht. Es wird ſo eine ganz andere Geſtalt der Dinge und es wird auch nichts Anderes: denn die erſte Wirklichkeit wird nur nach ihrem Weſen geſetzt. Die Bedingungen, die ſich aufopfern, die zu Grunde gehen und verbraucht werden, gehen in der andern Wirklichkeit nur mit ſich ſelbſt zuſammen. — Von ſolcher Art iſt nun überhaupt der Proceß der Wirklichkeit. Dieſe iſt nicht bloß ein unmittelbar Seyendes, ſondern, als das weſentliche Seyn, Aufhebung ihrer eignen Unmittelbarkeit und dadurch ſich mit ſich ſelbſt vermittelnd.

§. 147.

γ) Dieſe ſo entwickelte Aeußerlichkeit als ein Kreis der Beſtimmungen der Möglichkeit und der unmittelbaren Wirklichkeit, die Vermittlung derſelben durcheinander, iſt die reale Möglichkeit überhaupt. Als ſolcher Kreis iſt ſie ferner die Totalität, ſo der Inhalt, die an und für ſich beſtimmte Sache, und ebenſo nach dem Unterſchiede der Beſtimmungen in dieſer Einheit die konkrete Totalität der Form für ſich, das unmittelbare Sich Ueberſetzen des Innern ins Aeußere und des Aeußern ins Innere. Dieß ſich Bewegen der Form iſt Thätigkeit, Bethätigung der Sache, als des realen Grundes, der ſich zur Wirklichkeit aufhebt, und Bethätigung der zufälligen Wirklichkeit, der Bedingungen, nämlich deren Reflexion-in-ſich und ihr Sich-aufheben zu einer andern Wirklichkeit, zu der Wirklichkeit der Sache. Wenn alle Bedingungen vorhanden ſind, muß die Sache wirklich werden, und die Sache iſt ſelbſt eine der Bedingungen, denn ſie iſt zunächſt als Inneres ſelbſt nur ein Vorausgeſetztes. Die entwickelte Wirklichkeit, als der in Eins fallende Wechſel des Innern und Aeußern, der Wechſel ihrer entgegengeſetzten Bewegungen, die zu Einer Bewegung vereint ſind, iſt die Nothwendigkeit.

Die Nothwendigkeit iſt zwar richtig als Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit definirt worden. Aber nur ſo aus-

gedrückt ist diese Bestimmung oberflächlich und deswegen unverständlich. Der Begriff der Nothwendigkeit ist sehr schwer, und zwar weil sie der Begriff selbst ist, aber dessen Momente noch als Wirklichkeiten sind, die zugleich doch nur als Formen, als in [redacted] gebrochene und als übergehende zu fassen sind. Es soll deswegen in den beiden folgenden §§. die Exposition der Momente, welche die Nothwendigkeit ausmachen, noch ausführlicher angegeben werden.

Zusatz. Wenn von etwas gesagt wird, es sey nothwendig, so fragen wir zunächst nach dem Warum? Das Nothwendige soll sich somit als ein Gesetztes, als ein Vermitteltes erweisen. Bleiben wir indeß bei der bloßen Vermittelung stehen, so haben wir noch nicht dasjenige, was unter der Nothwendigkeit verstanden wird. Das bloß Vermittelte ist das, was es ist, nicht durch sich selbst, sondern durch ein Anderes, und damit ist dasselbe auch bloß ein Zufälliges. Von dem Nothwendigen dagegen verlangen wir, daß es das, was es ist, durch sich selbst sey und somit, vermittelt zwar, doch zugleich die Vermittelung als aufgehoben in sich enthalte. Wir sagen demgemäß vom Nothwendigen: es *ist*, und so gilt uns dasselbe als einfache Beziehung auf sich, in welchem das Bedingtseyn durch Anderes hinwegfällt. — Von der Nothwendigkeit pflegt gesagt zu werden, daß sie *blind* sey und zwar in sofern mit Recht, als in ihrem Proceß der *Zweck* noch nicht als solcher *für sich* vorhanden ist. Der Proceß der Nothwendigkeit beginnt mit der Existenz zerstreuter Umstände, die einander nichts anzugehen und keinen Zusammenhang in sich zu haben scheinen. Diese Umstände sind eine unmittelbare Wirklichkeit, welche in sich zusammen fällt und aus dieser Negation geht eine neue Wirklichkeit hervor. Wir haben hier einen Inhalt, welcher der Form nach in sich gedoppelt ist: einmal als Inhalt der Sache, um die es sich handelt, und zweitens als Inhalt der zerstreuten Umstände, die als ein Positives erscheinen und sich zunächst so geltend machen. Dieser Inhalt

als ein Nichtiges in ſich, wird demgemäß in ſein Negatives verkehrt und wird ſo Inhalt der Sache. Die unmittelbaren Umſtände gehen als Bedingungen zu Grunde, werden aber auch zugleich als Inhalt der Sache erhalten. Man ſagt dann, aus ſolchen Umſtänden und Bedingungen ſey etwas ganz Anderes hervorgegangen und nennt deshalb die Nothwendigkeit, welche dieſer Proceß iſt, blind. Betrachten wir dagegen die zweckmäßige Thätigkeit, ſo haben wir hier am Zweck einen Inhalt, der ſchon vorher gewußt wird, und dieſe Thätigkeit iſt deshalb nicht blind ſondern ſehend. Wenn wir ſagen, daß die Welt durch die Vorſehung regiert wird, ſo liegt darin, daß der Zweck überhaupt das Wirkende iſt, als das vorher an und für ſich Beſtimmte, ſo daß das Herauskommende dem, was vorher gewußt und gewollt wurde, entſprechend iſt. Man hat übrigens die Auffaſſung der Welt als durch die Nothwendigkeit beſtimmt und den Glauben an eine göttliche Vorſehung keineswegs als einander gegenſeitig ausſchließend zu betrachten. Was der göttlichen Vorſehung dem Gedanken nach zu Grunde liegt, wird ſich uns demnächſt als der Begriff ergeben. Dieſer iſt die Wahrheit der Nothwendigkeit und enthält dieſelbe als aufgehoben in ſich, ſo wie umgekehrt die Nothwendigkeit an ſich der Begriff iſt. Blind iſt die Nothwendigkeit nur, in ſofern dieſelbe nicht begriffen wird, und es giebt deshalb nichts Verkehrteres als den Vorwurf eines blinden Fatalismus, welcher der Philoſophie der Geſchichte darum gemacht wird, weil dieſelbe ihre Aufgabe als die Erkenntniß der Nothwendigkeit deſſen, was geſchehen iſt, betrachtet. Die Philoſophie der Geſchichte erhält hiermit die Bedeutung einer Theodicee, und diejenigen, welche die göttliche Vorſehung dadurch zu ehren meinen, daß ſie die Nothwendigkeit von ihr ausſchließen, ſetzen dieſelbe durch dieſe Abſtraktion in der That zu einer blinden, vernunftloſen Willkür herab. Das unbefangene religiöſe Bewußtſeyn ſpricht von Gottes ewigen und unverbrüchlichen Rathſchlüſſen und darin liegt die ausdrückliche Anerkennung der Nothwen-

digkeit als zum Weſen Gottes gehörig. Der Menſch, in ſeinem Unterſchied von Gott, mit ſeinem beſondern Meinen und Wollen, verfährt nach Laune und Willkür und ſo geſchieht es ihm dann, daß bei ſeinem Thun etwas ganz Anderes herauskommt als er gemeint und gewollt hat, wohingegen Gott weiß, was er will, in ſeinem ewigen Willen nicht durch innern oder äußern Zufall beſtimmt wird und das was er will auch unwiderſtehlich vollbringt. — Der Standpunkt der Nothwendigkeit iſt überhaupt in Beziehung auf unſere Geſinnung und unſer Verhalten von großer Wichtigkeit. Indem wir das, was geſchieht, als nothwendig betrachten, ſo ſcheint dieß auf den erſten Anblick ein vollkommen unfreies Verhältniß zu ſeyn. Die Alten faßten bekanntlich die Nothwendigkeit als *Schickſal* auf und der moderne Standpunkt iſt dagegen der des *Troſtes*. Dieſer beſteht überhaupt darin, daß, indem wir unſere Zwecke, unſere Intereſſen aufgegeben, wir ſolches in der Ausſicht thun, dafür einen Erſatz zu erhalten. Das Schickſal dagegen iſt troſtlos. Betrachten wir nunmehr die Geſinnung der Alten in Beziehung auf das Schickſal näher, ſo gewährt uns dieſelbe gleichwohl keineswegs die Anſchauung der Unfreiheit, ſondern vielmehr die der Freiheit. Dieß liegt darin, daß die Unfreiheit im Feſthalten am Gegenſatz begründet iſt, dergeſtalt, daß wir das, was *iſt* und was geſchieht, als im Widerſpruch ſtehend betrachten mit dem, was ſeyn und geſchehen *ſoll*. In der Geſinnung der Alten hat dagegen dieß gelegen: weil ſolches iſt, ſo iſt es, und wie es iſt, ſo ſoll es ſeyn. Hier iſt alſo kein Gegenſatz vorhanden und damit auch keine Unfreiheit, kein Schmerz und kein Leiden. Dieß Verhalten zum Schickſal iſt nun zwar, wie vorher bemerkt wurde, allerdings troſtlos, allein ſolche Geſinnung bedarf auch des Troſtes nicht und zwar um deswillen, weil hier die Subjektivität noch nicht zu ihrer unendlichen Bedeutung gelangt iſt. Dieſer Geſichtspunkt iſt es, welcher bei Vergleichung der antiken und unſerer modernen, chriſtlichen Geſinnung, als der entſcheidende ins Auge

gefaßt werden muß. Verſteht man unter der Subjektivität bloß die endliche unmittelbare Subjektivität, mit dem zufälligen und willkürlichen Inhalt ihrer partikulären Neigungen und Intereſſen, überhaupt das, was man Perſon nennt, im Unterſchied von der Sache, im emphatiſchen Sinne des Worts (in welchem Sinne man, und zwar mit Recht, zu ſagen pflegt, daß es auf die Sache ankommt und nicht auf die Perſon), ſo wird man nicht umhin können, die ruhige Ergebung der Alten in das Schickſal zu bewundern und dieſe Geſinnung als eine höhere und würdigere anzuerkennen als jene moderne, welche eigenſinnig ihre ſubjektiven Zwecke verfolgt, und wenn ſie dann doch auf deren Erreichung zu verzichten ſich genöthigt ſieht, ſich dabei nur mit der Ausſicht tröſtet, dafür in anderer Geſtalt Erſatz zu erhalten. Weiter iſt nun aber auch die Subjektivität nicht bloß die, als der Sache gegenüber ſtehend, ſchlechte und endliche Subjektivität; ſondern dieſelbe iſt ihrer Wahrheit nach der Sache immanent und als hiermit unendliche Subjektivität die Wahrheit der Sache ſelbſt. So aufgefaßt erhält dann der Standpunkt des Troſtes eine ganz andere und höhere Bedeutung, und in dieſem Sinne iſt es, daß die chriſtliche Religion als die Religion des Troſtes und zwar des abſoluten Troſtes zu betrachten iſt. Das Chriſtenthum enthält bekanntlich die Lehre, Gott wolle, daß allen Menſchen geholfen werde, und damit iſt ausgeſprochen, daß die Subjektivität einen unendlichen Werth hat. Näher liegt dann das Troſtreiche der chriſtlichen Religion darin, daß indem hier Gott ſelbſt als die abſolute Subjektivität gewußt wird, die Subjektivität aber das Moment der Beſonderheit in ſich enthält, damit auch unſere Beſonderheit nicht bloß als ein abſtrakt zu Negirendes, ſondern zugleich als ein zu Conſervirendes anerkannt iſt. Die Götter der Alten wurden zwar gleichfalls als perſönlich betrachtet, die Perſönlichkeit eines Zeus, eines Apoll u. ſ. w. iſt indeß nicht eine wirkliche, ſondern nur eine vorgeſtellte, oder, anders ausgedrückt, es ſind dieſe Götter bloß Perſonifikationen,

die als solche sich nicht selbst wissen, sondern nur gewußt werden. Diesen Mangel und diese Ohnmacht der alten Götter finden wir dann auch in sofern im religiösen Bewußtseyn der Alten, als dieselben nicht nur die Menschen, sondern auch die Götter selbst als dem Schicksal (dem πεπρωμένον oder der εἱμαρμένη) unterworfen betrachteten, welches Schicksal man sich als die unenthüllte Nothwendigkeit und somit als das durchaus Unpersönliche, Selbstlose und Blinde vorzustellen hat. Dahingegen ist der christliche Gott der nicht bloß gewußte, sondern schlechthin sich wissende Gott und nicht bloß vorgestellte, sondern vielmehr absolut wirkliche Persönlichkeit. — Während übrigens hinsichtlich der weitern Ausführung der hier berührten Punkte an die Religionsphilosophie zu verweisen ist, so kann hier noch bemerklich gemacht werden, von welcher Wichtigkeit es ist, daß der Mensch das, was ihn trifft, im Sinne jenes alten Sprichwortes auffaßt, worin es heißt: ein Jeder ist seines eigenen Glücks Schmied. Hierin liegt, daß der Mensch überhaupt nur sich selbst zu genießen bekommt. Die entgegengesetzte Ansicht ist dann die, daß wir die Schuld von dem, was auf uns fällt, auf andere Menschen, auf die Ungunst der Verhältnisse und dergleichen schieben. Dieß ist dann wieder der Standpunkt der Unfreiheit und zugleich die Quelle der Unzufriedenheit. Indem dagegen der Mensch anerkennt, daß was ihm widerfährt, nur eine Evolution seiner selbst ist und daß er nur seine eigene Schuld trägt, so verhält er sich als ein Freier und hat in allem was ihm begegnet den Glauben, daß ihm kein Unrecht geschieht. Der Mensch, der in Unfrieden mit sich und seinem Geschick lebt, begeht gerade um der falschen Meinung willen, daß ihm von Andern Unrecht geschehe, viel Verkehrtes und Schiefes. Nun ist zwar in dem was uns geschieht allerdings auch viel Zufälliges. Dieß Zufällige ist indeß in der Natürlichkeit des Menschen begründet. Indem der Mensch aber sonst das Bewußtseyn seiner Freiheit hat, so wird durch das Mißliebige, was ihm begegnet, die Har-

monie ſeiner Seele, der Friede ſeines Gemüths nicht zerſtört. Es iſt alſo die Anſicht von der Nothwendigkeit, wodurch die Zufriedenheit und die Unzufriedenheit der Menſchen und ſomit ihr Schickſal ſelbſt beſtimmt wird.

§. 148.

Unter den drei Momenten, der Bedingung, der Sache, und der Thätigkeit iſt

a. Die Bedingung, α) das Vorausgeſetzte; als nur geſetztes iſt ſie nur als relativ auf die Sache, aber als voraus, iſt ſie als für ſich, — zufälliger, äußerlicher Umſtand, der ohne Rückſicht auf die Sache exiſtirt; in dieſer Zufälligkeit aber zugleich in Rückſicht auf die Sache, welche die Totalität iſt, iſt dieß Vorausgeſetzte ein vollſtändiger Kreis von Bedingungen. β) Die Bedingungen ſind paſſiv, werden für die Sache als Material verwendet, und gehen damit in den Inhalt der Sache ein; ſie ſind ebenſo dieſem Inhalte gemäß und enthalten deſſen ganze Beſtimmung bereits in ſich.

b. Die Sache iſt ebenſo α) ein Vorausgeſetztes; als geſetzte nur erſt ein Inneres und Mögliches, und als voraus ein für ſich ſelbſtſtändiger Inhalt; β) ſie erhält durch die Verwendung der Bedingungen ihre äußerliche Exiſtenz, das Realiſiren ihrer Inhaltsbeſtimmungen, welche den Bedingungen gegenſeitig entſprechen, ſo daß ſie ebenſo aus dieſen ſich als Sache erweiſt und aus ihnen hervorgeht.

c. Die Thätigkeit iſt α) ebenſo für ſich, (ein Menſch, ein Charakter), ſelbſtſtändig exiſtirend und zugleich hat ſie ihre Möglichkeit allein an den Bedingungen und an der Sache; β) ſie iſt die Bewegung, die Bedingungen in die Sache, dieſe in jene als in die Seite der Exiſtenz zu überſetzen; vielmehr aber nur die Sache aus den Bedingungen, in welchen ſie an ſich vorhanden iſt, heraus zu ſetzen, und durch Aufhebung der Exiſtenz, welche die Bedingungen haben, der Sache Exiſtenz zu geben.

In sofern diese drei Momente die Gestalt selbstständiger Existenz gegen einander haben, ist dieser Proceß als die äußere Nothwendigkeit. — Diese Nothwendigkeit hat einen beschränkten Inhalt zu ihrer Sache. Denn die Sache ist dieß Ganze in einfacher Bestimmtheit; da dasselbe aber in seiner Form sich äußerlich ist, ist es damit auch in ihm selbst und in seinem Inhalte sich äußerlich, und diese Aeußerlichkeit an der Sache ist Schranke ihres Inhalts.

§. 149.

Die Nothwendigkeit ist an sich daher das Eine mit sich identische aber inhaltsvolle Wesen, das so in sich scheint, daß seine Unterschiede die Form selbstständiger Wirklicher haben, und dieß Identische ist zugleich als absolute Form die Thätigkeit des Aufhebens in Vermitteltseyn, und der Vermittlung in Unmittelbarkeit. — Das, was nothwendig ist, ist durch ein Anderes, welches in den vermittelnden Grund (die Sache und die Thätigkeit), und in eine unmittelbare Wirklichkeit, ein Zufälliges, das zugleich Bedingung ist, zerfallen ist. Das Nothwendige als durch ein Anderes ist nicht an und für sich, sondern ein bloß Gesetztes. Aber diese Vermittlung ist eben so unmittelbar das Aufheben ihrer selbst; der Grund und die zufällige Bedingung wird in Unmittelbarkeit übergesetzt, wodurch jenes Gesetztseyn zur Wirklichkeit aufgehoben, und die Sache mit sich selbst zusammengegangen ist. In dieser Rückkehr in sich ist das Nothwendige schlechthin, als unbedingte Wirklichkeit. — Das Nothwendige ist so, vermittelt durch einen Kreis von Umständen: es ist so, weil die Umstände so sind, und in Einem ist es so, unvermittelt, es ist so, weil es ist.

a. Substantialitäts-Verhältniß.

§. 150.

Das Nothwendige ist in sich absolutes Verhältniß,

d. i. der (in den vorhergehenden §§.) entwickelte Proceß, in welchem das Verhältniß ſich ebenſo zur abſoluten Identität aufhebt.

In ſeiner unmittelbaren Form iſt es das Verhältniß der Subſtantialität und Accidentalität. Die abſolute Identität dieſes Verhältniſſes mit ſich iſt die Subſtanz als ſolche, die als Nothwendigkeit die Negativität dieſer Form der Innerlichkeit iſt, alſo ſich als Wirklichkeit ſetzt, aber ebenſo die Negativität dieſes Aeußerlichen iſt, nach welcher das Wirkliche als Unmittelbares nur ein Accidentelles iſt, das durch dieſe ſeine bloße Möglichkeit in eine andere Wirklichkeit übergeht; ein Uebergehen, welches die ſubſtantielle Identität als die Formthätigkeit (§. 148. 149.) iſt.

§. 151.

Die Subſtanz iſt hiermit die Totalität der Accidenzen, in denen ſie ſich als deren abſolute Negativität, d. i. als abſolute Macht und zugleich als den Reichthum alles Inhalts offenbart. Dieſer Inhalt iſt aber nichts als dieſe Manifeſtation ſelbſt, indem die in ſich zum Inhalte reflektirte Beſtimmtheit ſelbſt nur ein Moment der Form iſt, das in der Macht der Subſtanz übergeht. Die Subſtantialität iſt die abſolute Formthätigkeit und die Macht der Nothwendigkeit, und aller Inhalt nur Moment, das allein dieſem Proceſſe angehört, das abſolute Umſchlagen der Form und des Inhalts in einander.

Zuſatz. In der Geſchichte der Philoſophie begegnet uns die Subſtanz als das Princip der ſpinoziſtiſchen Philoſophie. Ueber die Bedeutung und den Werth dieſer Philoſophie, welche eben ſo berühmt als verſchrieen iſt, hat ſeit Spinoza's Auftreten großes Mißverſtändniß ſtatt gefunden und iſt darüber viel hin und her geredet worden. Es iſt vornämlich der Vorwurf des Atheismus und dann weiter der des Pantheismus, welcher gegen das ſpinoziſtiſche Syſtem erhoben zu werden pflegt und zwar um deswillen, weil von demſelben Gott als die Subſtanz und nur als die Subſtanz aufgefaßt worden iſt. Was von dieſen

Vorwürfen zu halten, ergiebt sich zunächst aus der Stelle, welche die Substanz im System der logischen Idee einnimmt. Die Substanz ist eine wesentliche Stufe im Entwickelungsproceß der Idee, jedoch nicht diese selbst, nicht die absolute Idee, sondern die Idee in der noch beschränkten Form der Nothwendigkeit. Nun ist Gott zwar allerdings die Nothwendigkeit, oder, wie man auch sagen kann, die absolute Sache, aber auch zugleich die absolute Person und dieß ist der Punkt, zu welchem Spinoza nicht gelangt ist und in Beziehung auf welchen zugegeben werden muß, daß die spinozistische Philosophie hinter dem wahren Begriff Gottes, welcher den Inhalt des christlich religiösen Bewußtseyns bildet, zurückgeblieben ist. Spinoza war seiner Herkunft nach ein Jude und es ist überhaupt die orientalische Anschauung, nach welcher alles Endliche bloß als ein Vorübergehendes, als ein Verschwindendes erscheint, welche in seiner Philosophie ihren gedankenmäßigen Ausdruck gefunden hat. Diese orientalische Anschauung der substantielken Einheit bildet nun zwar die Grundlage aller wahrhaften weitern Entwickelung, allein es kann dabei nicht stehen geblieben werden; was derselben noch fehlt, das ist das abendländische Princip der Individualität, welches in philosophischer Gestalt, gleichzeitig mit dem Spinozismus, zuerst in der leibnitzeschen Monadologie hervorgetreten ist. — Blicken wir von hier aus auf den der Philosophie des Spinoza gemachten Vorwurf des Atheismus zurück, so wird derselbe in sofern als unbegründet von der Hand zu weisen seyn, als nach dieser Philosophie Gott nicht allein nicht geläugnet, sondern vielmehr als der allein wahrhaft Seyende anerkannt wird. Auch wird nicht behauptet werden können, Spinoza spreche zwar von Gott, als dem allein Wahren, allein dieser spinozistische Gott sey nicht der wahre und deshalb so gut wie kein Gott. Mit demselben Recht müßten dann auch alle die übrigen Philosophen, welche mit ihrem Philosophiren auf einer untergeordneten Stufe der Idee stehen geblieben sind, und eben so nicht nur

die Juden und die Muhamedaner, darum weil ſie Gott bloß als den Herrn wiſſen, ſondern auch alle die vielen Chriſten, welche Gott bloß als das nicht erkennbare, höchſte und jenſeitige Weſen betrachten, des Atheismus beſchuldigt werden. Der der ſpinoziſtiſchen Philoſophie gemachte Vorwurf des Atheismus reducirt ſich bei näherer Betrachtung darauf, daß in derſelben das Princip der Differenz oder der Endlichkeit nicht zu ſeinem Rechte gelangt und würde ſomit, da es nach derſelben eigentlich gar keine Welt, im Sinne eines poſitiv Seyenden, giebt, dieſes Syſtem nicht als Atheismus, ſondern vielmehr umgekehrt, als Akosmismus zu bezeichnen ſeyn. Hieraus ergiebt ſich dann auch, was von dem Vorwurf des Pantheismus zu halten iſt. Verſteht man, wie dieß ſehr häufig geſchieht, unter Pantheismus eine Lehre, welche die endlichen Dinge als ſolche und den Compler derſelben als Gott betrachtet, ſo wird man nicht umhin können, die ſpinoziſtiſche Philoſophie von dem Vorwurf des Pantheismus frei zu ſprechen, da nach derſelben den endlichen Dingen, oder der Welt überhaupt, ſchlechthin keine Wahrheit zukömmt; dahingegen iſt dieſe Philoſophie allerdings pantheiſtiſch, eben um ihres Akosmismus willen. Der hiermit anerkannte Mangel hinſichtlich des Inhalts erweiſt ſich dann auch zugleich als ein Mangel in Beziehung auf die Form und zwar zunächſt in ſofern, als Spinoza die Subſtanz an die Spitze ſeines Syſtems ſtellt und dieſelbe als die Einheit des Denkens und der Ausdehnung definirt, ohne nachzuweiſen, wie er zu dieſem Unterſchied und zur Zurückführung deſſelben auf die ſubſtantielle Einheit gelangt. Die weitere Abhandlung des Inhalts erfolgt dann in der ſogenannten mathematiſchen Methode, und werden demgemäß zunächſt Definitionen und Axiome aufgeſtellt, an welche ſich Lehrſätze reihen, deren Beweis bloß in der verſtandesmäßigen Zurückführung auf jene unbewieſenen Vorausſetzungen beſteht. Ob nun ſchon die ſpinoziſtiſche Philoſophie auch von Solchen, welche ihren Inhalt und ihre Reſultate ſchlechthin verwerfen,

wegen der strengen Konsequenz ihrer Methode gerühmt zu werden pflegt, so ist doch in der That diese unbedingte Anerkennung der Form eben so unbegründet als die unbedingte Verwerfung des Inhalts. Der Mangel des spinozistischen Inhalts besteht eben darin, daß die Form nicht als demselben immanent gewußt wird und deshalb nur als äußere, subjektive Form an ihn herantritt. Die Substanz, so wie dieselbe, ohne vorangegangene dialektische Vermittelung, unmittelbar von Spinoza aufgefaßt wird, ist, als die allgemeine negative Macht, gleichsam nur dieser finstere, gestaltlose Abgrund, der allen bestimmten Inhalt als von Haus aus nichtig in sich verschlingt und nichts, was einen positiven Bestand in sich hat, aus sich producirt.

§. 152.

Nach dem Momente, daß die Substanz als absolute Macht die sich auf sich als auf nur innere Möglichkeit beziehende und sich damit zur Accidentalität bestimmende Macht, und hievon die dadurch gesetzte Aeußerlichkeit unterschieden ist, ist sie eigentliches Verhältniß, als wie sie in der ersten Form der Nothwendigkeit Substanz ist, — Kausalitäts-Verhältniß.

b. Kausalitäts-Verhältniß.

§. 153.

Die Substanz ist Ursache, in sofern sie gegen ihr Uebergehen in die Accidentalität in sich reflektirend und so die ursprüngliche Sache ist, aber eben so sehr die Reflexion-in-sich oder ihre bloße Möglichkeit aufhebt, sich als das Negative ihrer selbst setzt und so eine Wirkung hervorbringt, eine Wirklichkeit, die so nur eine gesetzte, aber durch den Proceß des Wirkens zugleich nothwendig ist.

Die Ursache hat als die ursprüngliche Sache die Bestimmung von absoluter Selbstständigkeit und einem sich gegen die Wirkung erhaltenden Bestehen, aber sie ist in der Nothwendigkeit, deren Identität jene Ursprünglichkeit selbst aus-

macht, nur in die Wirkung übergegangen. Es ist kein Inhalt, in sofern wieder von einem bestimmten Inhalte die Rede seyn kann, in der Wirkung, der nicht in der Ursache ist; — jene Identität ist der absolute Inhalt selbst; ebenso ist sie aber auch die Formbestimmung, die Ursprünglichkeit der Ursache wird in der Wirkung aufgehoben, in der sie sich zu einem Gesetztseyn macht. Die Ursache ist aber damit nicht verschwunden, so daß das Wirkliche nur die Wirkung wäre. Denn dieß Gesetztseyn ist ebenso unmittelbar aufgehoben, es ist vielmehr die Reflexion der Ursache in sich selbst, ihre Ursprünglichkeit; in der Wirkung ist erst die Ursache wirklich und Ursache. Die Ursache ist daher an und für sich causa sui. — Jakobi, fest in der einseitigen Vorstellung der Vermittlung, hat (Briefe über Spinoza, 2te Ausg. S. 416.) die Causa sui (der Effectus sui ist dasselbe), diese absolute Wahrheit der Ursache, bloß für einen Formalismus genommen. Er hat auch angegeben, daß Gott nicht als Grund, sondern wesentlich als Ursache bestimmt werden müsse; daß damit das nicht gewonnen sey, was er beabsichtigte, würde sich aus einem gründlichern Nachdenken über die Natur der Ursache ergeben haben. Auch in der endlichen Ursache und deren Vorstellung ist diese Identität in Ansehung des Inhalts vorhanden; der Regen, die Ursache, und die Nässe, die Wirkung, sind ein und dasselbe existirende Wasser. In Ansehung der Form fällt so in der Wirkung (der Nässe) die Ursache (der Regen) hinweg; aber damit auch die Bestimmung der Wirkung, die nichts ist ohne Ursache und es bleibt nur die indifferente Nässe.

Die Ursache im gemeinen Sinne des Kausalverhältnisses ist endlich, in sofern ihr Inhalt endlich ist (wie in der endlichen Substanz), und in sofern Ursache und Wirkung als zwei verschiedene selbstständige Existenzen vorgestellt werden, — was sie aber nur sind, indem bei ihnen vom Kausalitätsverhältniß abstrahirt wird. Weil in der Endlichkeit bei dem Unter-

schiede der Formbestimmungen in deren Beziehung stehen geblieben wird, so wird abwechselungsweise die Ursache auch als ein Gesetztes oder als Wirkung bestimmt; diese hat dann wieder eine andere Ursache; so entsteht auch hier der Progreß von Wirkungen zu Ursachen ins Unendliche. Ebenso der absteigende, indem die Wirkung nach ihrer Identität mit der Ursache selbst als Ursache und zugleich als eine andere bestimmt wird, die wieder andere Wirkungen hat und sofort ins Unendliche.

Zusatz. So sehr der Verstand sich gegen die Substantialität zu sträuben pflegt, so geläufig ist ihm dagegen die Kausalität, d. h. das Verhältniß von Ursache und Wirkung. Wenn es sich darum handelt einen Inhalt als nothwendig aufzufassen, so ist es vornehmlich das Kausalitätsverhältniß, worauf denselben zurückzuführen die Verstandesreflexion sich zur Angelegenheit macht. Nun gehört zwar dieses Verhältniß allerdings zur Nothwendigkeit, allein es ist dasselbe nur die eine Seite im Proceß der Nothwendigkeit, welcher eben so sehr dieß ist, die in der Kausalität enthaltene Vermittelung aufzuheben und sich als einfache Beziehung auf sich zu erweisen. Bleibt man bei der Kausalität als solcher stehen, so hat man dieselbe nicht in ihrer Wahrheit, sondern bloß als endliche Kausalität und die Endlichkeit dieses Verhältnisses besteht dann darin, daß Ursache und Wirkung in ihrem Unterschied festgehalten werden. Nun aber sind diese beiden nicht nur unterschieden, sondern eben so wohl auch identisch und dieß findet sich dann auch dergestalt in unserm gewöhnlichen Bewußtseyn, daß wir von der Ursache sagen, daß sie dieß nur ist, in sofern sie eine Wirkung hat und von der Wirkung, daß sie dieß nur ist, in sofern sie eine Ursache hat. Ursache und Wirkung sind somit beide ein und derselbe Inhalt und der Unterschied derselben ist zunächst nur der des Setzens und des Gesetztseyns, welcher Formunterschied sich dann aber auch eben so wieder aufhebt, dergestalt daß die Ursache nicht nur Ursache eines Andern,

ſondern auch Urſache ihrer ſelbſt und die Wirkung nicht nur Wirkung eines Andern, ſondern auch Wirkung ihrer ſelbſt iſt. Die Endlichkeit der Dinge beſteht hiernach darin, daß während Urſache und Wirkung ihrem Begriff nach identiſch ſind, dieſe beiden Formen in der Art getrennt vorkommen, daß die Urſache zwar auch Wirkung und die Wirkung zwar auch Urſache iſt, jedoch jene nicht in derſelben Beziehung, in welcher ſie Urſache, und dieſe nicht in derſelben Beziehung, in welcher ſie Wirkung iſt. Dieß giebt dann wieder den unendlichen Progreß, in der Geſtalt einer endloſen Reihe von Urſachen, welche ſich zugleich als eine endloſe Reihe von Wirkungen zeigt.

§. 154.

Von der Urſache iſt die Wirkung verſchieden: dieſe iſt als ſolche Geſetztſeyn. Aber das Geſetztſeyn iſt ebenſo Reflexion-in-ſich und Unmittelbarkeit, und das Wirken der Urſache, ihr Setzen, iſt zugleich Vorausſetzen, in ſofern an der Verſchiedenheit der Wirkung von der Urſache feſtgehalten wird. Es iſt hiemit eine andere Subſtanz vorhanden, auf welche die Wirkung geſchieht. Dieſe iſt als unmittelbar nicht ſich auf ſich beziehende Negativität und aktiv, ſondern paſſiv. Aber als Subſtanz iſt ſie ebenſo aktiv, hebt die vorausgeſetzte Unmittelbarkeit und die in ſie geſetzte Wirkung auf, reagirt, d. h. ſie hebt die Aktivität der erſten Subſtanz auf, welche aber ebenſo dieß Aufheben ihrer Unmittelbarkeit oder der in ſie geſetzten Wirkung iſt, hiemit die Aktivität der andern aufhebt und reagirt. Die Kauſalität iſt hiemit in das Verhältniß der Wechſelwirkung übergegangen.

In der Wechſelwirkung, obgleich die Kauſalität noch nicht in ihrer wahrhaften Beſtimmung geſetzt iſt, iſt der Progreß von Urſachen und Wirkungen ins Unendliche als Progreß auf wahrhafte Weiſe aufgehoben, indem das geradlinige Hinausgehen von Urſachen zu Wirkungen und von Wirkungen zu Urſachen in ſich um- und zurückgebogen iſt. Dieſe Um-

beugung des unendlichen Progreſſes zu einem in ſich beſchloſſenen Verhältniß iſt wie überall die einfache Reflexion, daß in jener gedankenloſen Wiederholung nur ein und daſſelbe iſt, nämlich eine und eine andere Urſache, und deren Beziehung auf einander. Die Entwickelung dieſer Beziehung, das Wechſelwirken, iſt jedoch ſelbſt die Abwechſelung des Unterſcheidens aber nicht von Urſachen, ſondern von den Momenten, an deren jedem für ſich, wieder nach der Identität, daß die Urſache in der Wirkung Urſache, und umgekehrt iſt, — nach dieſer Untrennbarkeit ebenſo auch das andere Moment geſetzt wird.

c. Die Wechſelwirkung.

§. 155.

Die in der Wechſelwirkung als unterſchieden feſtgehaltenen Beſtimmungen ſind α) an ſich daſſelbe; die eine Seite iſt Urſache, urſprünglich, aktiv, paſſiv u. ſ. f. wie die andere. Ebenſo iſt das Vorausſetzen einer andern und das Wirken auf ſie, die unmittelbare Urſprünglichkeit und das Geſetztſeyn durch den Wechſel, ein und daſſelbe. Die als erſte angenommene Urſache iſt um ihrer Unmittelbarkeit willen paſſiv, Geſetztſeyn und Wirkung. Der Unterſchied der als zwei genannten Urſachen iſt daher leer, und es iſt an ſich nur Eine, ſich in ihrer Wirkung ebenſo als Subſtanz aufhebende, als ſich in dieſem Wirken erſt verſelbſtſtändigende Urſache vorhanden.

§. 156.

Aber auch für ſich iſt dieſe Einheit, indem dieſer ganze Wechſel das eigene Setzen der Urſache und nur dieß ihr Setzen ihr Seyn iſt. Die Nichtigkeit der Unterſchiede iſt nicht nur an ſich oder unſere Reflexion (vorhg. §.), ſondern die Wechſelwirkung iſt ſelbſt dieß, jede der geſetzten Beſtimmungen auch wieder aufzuheben und in die entgegengeſetzte zu verkehren, alſo jene Nichtigkeit der Momente zu ſetzen, die an ſich iſt. In die Ur-

ſprünglichkeit wird eine Wirkung geſetzt, d. h. die Urſprünglichkeit wird aufgehoben; die Aktion einer Urſache wird zur Reaktion u. ſ. w.

Zuſatz. Die Wechſelwirkung iſt das Kauſalitätsverhältniß in ſeiner vollſtändigen Entwickelung geſetzt und dieß Verhältniß iſt es dann auch, zu welchem die Reflexion ihre Zuflucht zu nehmen pflegt, wenn ſich ihr die Betrachtung der Dinge unter dem Geſichtspunkt der Kauſalität, um des vorher erwähnten unendlichen Progreſſes willen, nicht als genügend erweiſt. So wird z. B. bei geſchichtlichen Betrachtungen zunächſt die Frage verhandelt, ob der Charakter und die Sitten eines Volkes die Urſache ſeiner Verfaſſung und ſeiner Geſetze oder ob dieſelben umgekehrt deren Wirkung ſeyen, und es wird dann dazu fortgeſchritten, dieſe beiden, Charakter und Sitten einerſeits und Verfaſſung und Geſetze andererſeits, unter dem Geſichtspunkt der Wechſelwirkung aufzufaſſen, dergeſtalt daß die Urſache in derſelben Beziehung, in der ſie Urſache, zugleich Wirkung, und daß die Wirkung in derſelben Beziehung, in der ſie Wirkung, zugleich Urſache iſt. Daſſelbe geſchieht dann auch bei Betrachtung der Natur und namentlich des lebendigen Organismus, deſſen einzelne Organe und Funktionen ſich gleichfalls als zu einander im Verhältniß der Wechſelwirkung ſtehend erweiſen. Die Wechſelwirkung iſt nun zwar allerdings die nächſte Wahrheit des Verhältniſſes von Urſache und Wirkung und ſteht dieſelbe, ſo zu ſagen, an der Schwelle des Begriffs, jedoch eben um deswillen hat man ſich mit der Anwendung dieſes Verhältniſſes nicht zu begnügen, in ſofern es um das begreifende Erkennen zu thun iſt. Bleibt man dabei ſtehen, einen gegebenen Inhalt bloß unter dem Geſichtspunkt der Wechſelwirkung zu betrachten, ſo iſt dieß in der That ein durchaus begriffloſes Verhalten; man hat es dann bloß mit einer trocknen Thatſache zu thun und die Forderung der Vermittelung, um die es ſich zunächſt bei der Anwendung des Kauſalitätsverhältniſſes handelt, bleibt wieder unbe-

friedigt. Das Ungenügende bei der Anwendung des Verhältnisses der Wechselwirkung besteht, näher betrachtet, darin, daß dieß Verhältniß, anstatt als ein Aequivalent für den Begriff gelten zu können, vielmehr selbst erst begriffen seyn will und dieß geschieht dadurch, daß die beiden Seiten desselben nicht als ein unmittelbar Gegebenes belassen, sondern, wie solches in den beiden vorhergehenden §§. gezeigt worden, als Momente eines Dritten, Höhern, erkannt werden, welches dann eben der Begriff ist. Betrachten wir z. B. die Sitten des spartanischen Volkes als die Wirkung seiner Verfassung, und so umgekehrt diese als die Wirkung seiner Sitten, so mag diese Betrachtung immerhin richtig seyn, allein diese Auffassung gewährt um deßwillen keine letzte Befriedigung, weil durch dieselbe in der That weder die Verfassung noch die Sitten dieses Volkes begriffen werden, welches nur dadurch geschieht, daß jene beiden und eben so alle die übrigen besondern Seiten, welche das Leben und die Geschichte des spartanischen Volkes zeigen als in diesem Begriff begründet erkannt werden.

§. 157.

Dieser reine Wechsel mit sich selbst ist hiemit die enthüllte oder gesetzte Nothwendigkeit. Das Band der Nothwendigkeit als solcher ist die Identität als noch innere und verborgene, weil sie die Identität von solchen ist, die als wirkliche gelten, deren Selbstständigkeit jedoch eben die Nothwendigkeit seyn soll. Der Verlauf der Substanz durch die Kausalität und Wechselwirkung ist daher nur das Setzen, daß die Selbstständigkeit die unendliche negative Beziehung auf sich ist, — negative überhaupt, in der das Unterscheiden und Vermitteln zu einer Ursprünglichkeit gegen einander selbstständiger Wirklichen wird, — unendliche Beziehung auf sich selbst, indem die Selbstständigkeit derselben eben nur als ihre Identität ist.

§. 158.

Dieſe Wahrheit der Nothwendigkeit iſt ſomit die Freiheit, und die Wahrheit der Subſtanz iſt der Begriff, — die Selbſtſtändigkeit, welche das ſich von ſich Abſtoßen in unterſchiedene Selbſtſtändige, als dieß Abſtoßen identiſch mit ſich, und dieſe bei ſich ſelbſt bleibende Wechſelbewegung nur mit ſich iſt.

Zuſatz. Die Nothwendigkeit pflegt hart genannt zu werden und zwar mit Recht, in ſofern bei derſelben als ſolcher, d. h. in ihrer unmittelbaren Geſtalt ſtehen geblieben wird. Wir haben hier einen Zuſtand oder überhaupt einen Inhalt, welcher ſein Beſtehen für ſich hat, und in der Nothwendigkeit iſt dann zunächſt dieß enthalten, daß über ſolchen Inhalt ein Anderes kömmt, wodurch derſelbe zu Grunde gerichtet wird. Dieß iſt das Harte und das Traurige der unmittelbaren oder abſtrakten Nothwendigkeit. Die Identität der Beiden, welche in der Nothwendigkeit als an einander gebunden erſcheinen und dadurch ihrer Selbſtſtändigkeit verluſtig gehen, iſt nur erſt eine innere und noch nicht für die vorhanden, welche der Nothwendigkeit unterworfen ſind. So iſt dann auch die Freiheit auf dieſem Standpunkt nur erſt die abſtrakte Freiheit, welche nur durch Verzichtung auf dasjenige, was man unmittelbar iſt und hat, gerettet wird. — Weiter iſt nun aber, wie wir bisher geſehen haben, der Proceß der Nothwendigkeit von der Art, daß durch denſelben die zunächſt vorhandene ſtarre Aeußerlichkeit überwunden und daß ihr Inneres offenbart wird, wodurch es ſich dann zeigt, daß die an einander Gebundenen in der That einander nicht fremd, ſondern nur Momente eines Ganzen ſind, deren jedes in der Beziehung auf das Andere bei ſich ſelbſt iſt und mit ſich ſelbſt zuſammengeht. Dieß iſt die Verklärung der Nothwendigkeit zur Freiheit und dieſe Freiheit iſt nicht bloß die Freiheit der abſtrakten Negation, ſondern vielmehr konkrete und poſitive Freiheit. Hieraus iſt dann auch zu entnehmen, wie verkehrt es iſt, die Freiheit und die Nothwendigkeit als einander gegenſeitig

ausſchließend zu betrachten. Allerdings iſt die Nothwendigkeit als ſolche noch nicht die Freiheit; aber die Freiheit hat die Nothwendigkeit zu ihrer Vorausſetzung und enthält dieſelbe als aufgehoben in ſich. Der ſittliche Menſch iſt ſich des Inhalts ſeines Thuns als eines Nothwendigen an und für ſich Gültigen bewußt und leidet dadurch ſo wenig Abbruch an ſeiner Freiheit, daß dieſe vielmehr erſt durch dieſes Bewußtſeyn zur wirklichen und inhaltsvollen Freiheit wird, im Unterſchied von der Willkür, als der noch inhaltloſen und bloß möglichen Freiheit. Ein Verbrecher, welcher beſtraft wird, mag die Strafe, die ihn trifft, als eine Beſchränkung ſeiner Freiheit betrachten; in der That iſt jedoch die Strafe nicht eine fremde Gewalt, der er unterworfen wird, ſondern nur die Manifeſtation ſeines eignen Thuns, und indem er dieß anerkennt, ſo verhält er ſich hiermit als ein Freier. Ueberhaupt iſt dieß die höchſte Selbſtſtändigkeit des Menſchen, ſich als ſchlechthin beſtimmt durch die abſolute Idee zu wiſſen, welches Bewußtſeyn und Verhalten Spinoza als den amor intellectualis Dei bezeichnet.

§. 159.

Der Begriff iſt hiemit die Wahrheit des Seyns und des Weſens, indem das Scheinen der Reflexion in ſich ſelber zugleich ſelbſtſtändige Unmittelbarkeit und dieſes Seyn verſchiedener Wirklichkeit unmittelbar nur ein Scheinen in ſich ſelbſt iſt.

Indem der Begriff ſich als die Wahrheit des Seyns und Weſens erwieſen hat, welche beide in ihn als in ihren Grund zurückgegangen ſind, ſo hat er umgekehrt ſich aus dem Seyn als aus ſeinem Grunde entwickelt. Jene Seite des Fortgangs kann als ein Vertiefen des Seyns in ſich ſelbſt, deſſen Inneres durch dieſen Fortgang enthüllt worden iſt, dieſe Seite als Hervorgang des Vollkommnern aus dem Unvollkommnern betrachtet werden. Indem ſolche Entwicklung nur nach der letzten Seite betrachtet worden iſt, hat man der

Philoſophie daraus einen Vorwurf gemacht. Der beſtimmtere Gehalt, den die oberflächlichen Gedanken von Unvollkommnerem und Vollkommnerem hier haben, iſt der Unterſchied, den das Seyn als unmittelbare Einheit mit ſich, vom Begriffe als der freien Vermittlung mit ſich hat. Indem ſich das Seyn als ein Moment des Begriffs gezeigt hat, hat er ſich dadurch als die Wahrheit des Seyns erwieſen; als dieſe ſeine Reflexion-in-ſich und als Aufheben der Vermittlung iſt er das Vorausſetzen des Unmittelbaren, — ein Vorausſetzen, das mit der Rückkehr-in-ſich identiſch iſt, welche Identität die Freiheit und den Begriff ausmacht. Wenn daher das Moment das Unvollkommne genannt wird, ſo iſt der Begriff, das Vollkommne, allerdings dieß, ſich aus dem Unvollkommnen zu entwickeln, denn er iſt weſentlich dieß Aufheben ſeiner Vorausſetzung. Aber er iſt es zugleich allein, der als ſich ſetzend die Vorausſetzung macht, wie ſich in der Kauſalität überhaupt und näher in der Wechſelwirkung ergeben hat.

Der Begriff iſt ſo in Beziehung auf Seyn und Weſen beſtimmt, das zum Seyn als einfacher Unmittelbarkeit zurückgegangene Weſen zu ſeyn, deſſen Scheinen dadurch Wirklichkeit hat, und deſſen Wirklichkeit zugleich freies Scheinen in ſich ſelbſt iſt. Das Seyn hat der Begriff auf ſolche Weiſe als ſeine einfache Beziehung auf ſich oder als die Unmittelbarkeit ſeiner Einheit in ſich ſelbſt; Seyn iſt eine ſo arme Beſtimmung, daß ſie das Wenigſte iſt, was im Begriffe aufgezeigt werden kann.

Der Uebergang von der Nothwendigkeit zur Freiheit oder vom Wirklichen in den Begriff iſt der härteſte, weil die ſelbſtſtändige Wirklichkeit gedacht werden ſoll, als in dem Uebergehen und der Identität mit der ihr andern ſelbſtſtändigen Wirklichkeit, alle ihre Subſtantialität zu haben; ſo iſt auch der Begriff das härteſte, weil er ſelbſt eben dieſe Identität iſt. Die wirkliche Subſtanz als ſolche aber, die Urſache, die in ihrem Für-

sichseyn nichts in sich eindringen lassen will, ist schon der Nothwendigkeit oder dem Schicksal in das Gesetztseyn überzugehen unterworfen, und diese Unterwerfung ist vielmehr das härteste. Das Denken der Nothwendigkeit ist dagegen vielmehr die Auflösung jener Härte; denn es ist das Zusammengehen Seiner im Andern mit Sich selbst, — die Befreiung, welche nicht die Flucht der Abstraktion ist, sondern in dem andern Wirklichen, mit dem das Wirkliche durch die Macht der Nothwendigkeit zusammengebunden ist, sich nicht als anderes, sondern sein eigenes Seyn und Setzen zu haben. Als für sich existirend heißt diese Befreiung, Ich, als zu ihrer Totalität entwickelt freier Geist, als Empfindung Liebe, als Genuß Seeligkeit. — Die große Anschauung der spinozistischen Substanz ist nur an sich die Befreiung von endlichem Fürsichseyn; aber der Begriff selbst ist für sich die Macht der Nothwendigkeit und die wirkliche Freiheit.

Zusatz. Wenn der Begriff, wie dieß hier geschehen, als die Wahrheit des Seyns und des Wesens bezeichnet wird, so muß man der Frage gewärtig seyn, warum nicht mit demselben der Anfang gemacht worden ist. Darauf dient zur Antwort, daß, wo es sich um denkende Erkenntniß handelt, mit der Wahrheit um deßwillen nicht angefangen werden kann, weil die Wahrheit, als den Anfang bildend, auf bloßer Versicherung beruhen, die gedachte Wahrheit aber als solche sich dem Denken zu bewähren hat. Würde der Begriff an die Spitze der Logik gestellt und, wie dieß dem Inhalt nach ganz richtig ist, als die Einheit des Seyns und des Wesens definirt, so entstände die Frage, was man sich unter dem Seyn und was unter dem Wesen zu denken hat und wie diese beiden dazu kommen in die Einheit des Begriffs zusammengefaßt zu werden. Hiermit wäre dann aber nur dem Namen und nicht der Sache nach mit dem Begriff angefangen worden. Der eigentliche Anfang würde mit dem

Seyn gemacht, wie ſolches auch hier geſchehen, nur mit dem Unterſchied, daß die Beſtimmungen des Seyns und eben ſo auch die des Weſens unmittelbar aus der Vorſtellung würden aufzunehmen ſeyn, wohingegen wir das Seyn und das Weſen, in ihrer eigenen dialektiſchen Entwickelung betrachtet und als ſich ſelbſt zur Einheit des Begriffs aufhebend, erkannt haben.

Dritte Abtheilung der Logik.

Die Lehre vom Begriff.

§. 160.

Der Begriff ist das Freie, als die für sie seyende substantielle Macht und ist Totalität, in dem jedes der Momente das Ganze ist, das er ist, und als ungetrennte Einheit mit ihm gesetzt ist; so ist er in seiner Identität mit sich das an und für sich bestimmte.

Zusatz. Der Standpunkt des Begriffs ist überhaupt der des absolnten Idealismus und die Philosophie ist begreifendes Erkennen, in sofern, als in ihr Alles, was dem sonstigen Bewußtseyn als ein seyendes und in seiner Unmittelbarkeit Selbstständiges gilt, bloß als ein ideelles Moment gewußt wird. In der Verstandeslogik pflegt der Begriff als eine bloße Form des Denkens und näher als eine allgemeine Vorstellung betrachtet zu werden und diese untergeordnete Auffassung des Begriffs ist es dann, auf welche sich die von Seiten der Empfindung und des Herzens so oft wiederholte Behauptung bezieht, daß die Begriffe als solche etwas Todtes, Leeres und Abstraktes seyen. In der That verhält es sich indeß gerade umgekehrt, und ist der Begriff vielmehr das Princip alles Lebens und damit zugleich das schlechthin Konkrete. Daß dem so ist, dieß hat sich als das Resultat der ganzen bisherigen logischen Bewegung ergeben und braucht deshalb nicht erst hier bewiesen zu werden. Was hierbei namentlich den hinsichtlich des Begriffs, als des vermeintlich nur For-

mellen, geltend gemachten Gegenſatz von Form und Inhalt anbetrifft, ſo liegt uns derſelbe ſammt allen den übrigen von der Reflexion feſtgehaltenen Gegenſätzen, als dialektiſch d. h. durch ſich ſelbſt überwunden, bereits im Rücken und iſt es eben der Begriff, welcher alle die frühern Beſtimmungen des Denkens als aufgehoben in ſich enthält. Allerdings iſt der Begriff als Form zu betrachten, allein als unendliche, ſchöpferiſche Form, welche die Fülle alles Inhalts in ſich beſchließt und zugleich aus ſich entläßt. Eben ſo mag denn auch der Begriff immerhin abſtrakt genannt werden, wenn man unter dem Konkreten nur das ſinnlich Konkrete, überhaupt das unmittelbar Wahrnehmbare verſteht: der Begriff als ſolcher läßt ſich nicht mit den Händen greifen und muß uns überhaupt, wenn es ſich um den Begriff handelt, Hören und Sehen vergangen ſeyn. Gleichwohl iſt der Begriff, wie vorher bemerkt wurde, zugleich das ſchlechthin Konkrete, und zwar in ſofern als derſelbe das Seyn und das Weſen und damit den ganzen Reichthum dieſer beiden Sphären, in ideeller Einheit, in ſich enthält. — Wenn, wie ſolches früher bemerkt worden iſt, die verſchiedenen Stufen der logiſchen Idee als eine Reihe von Definitionen des Abſoluten betrachtet werden können, ſo iſt die Definition des Abſoluten, welche ſich uns hier ergiebt, die, daß daſſelbe der Begriff iſt. Dabei muß man dann freilich den Begriff in einem andern und höhern Sinne auffaſſen, als ſolches in der Verſtandeslogik geſchieht, welcher zufolge der Begriff bloß als eine an ſich inhaltsloſe Form unſeres ſubjektiven Denkens betrachtet wird. Es könnte hierbei zunächſt nur noch die Frage aufgeworfen werden, warum, wenn in der ſpekulativen Logik der Begriff eine ſo ganz andere Bedeutung hat, als man ſonſt mit dieſem Ausdruck zu verbinden pflegt, dieſes ganz Andere hier gleichwohl Begriff genannt und dadurch Veranlaſſung zu Mißverſtändniß und Verwirrung gegeben wird? Auf ſolche Frage wäre zu erwidern, daß wie groß auch der Abſtand zwiſchen dem Begriff der formellen Logik und dem ſpeku-

lativen Begriff seyn mag, bei näherer Betrachtung es sich doch ergiebt, daß die tiefere Bedeutung des Begriffs dem allgemeinen Sprachgebrauch keineswegs so fremd ist als dieß zunächst der Fall zu seyn scheint. Man spricht von der Ableitung eines Inhalts, so z. B. der das Eigenthum betreffenden Rechtsbestimmungen aus dem Begriff des Eigenthums und eben so umgekehrt von der Zurückführung eines solchen Inhalts auf den Begriff. Damit aber wird anerkannt, daß der Begriff nicht bloß eine an sich inhaltslose Form ist, da einerseits aus einer solchen nichts abzuleiten wäre und andererseits durch die Zurückführung eines gegebenen Inhalts auf die leere Form des Begriffs, derselbe nur seiner Bestimmtheit würde beraubt, aber nicht erkannt werden.

§. 161.

Das Fortgehen des Begriffs ist nicht mehr Uebergehen noch Scheinen in Anderes, sondern *Entwicklung*, indem das Unterschiedene unmittelbar zugleich als das Identische mit einander und mit dem Ganzen gesetzt, die Bestimmtheit als ein freies Seyn des ganzen Begriffes ist.

Zusatz. Uebergehen in Anderes ist der dialektische Proceß in der Sphäre des *Seyns* und Scheinen in Anderes in der Sphäre des *Wesens*. Die Bewegung des *Begriffs* ist dagegen *Entwickelung*, durch welche nur dasjenige gesetzt wird, was an sich schon vorhanden ist. In der Natur ist es das organische Leben, welches der Stufe des Begriffs entspricht. So entwickelt sich z. B. die Pflanze aus ihrem Keim. Dieser enthält bereits die ganze Pflanze in sich, aber in ideeller Weise, und hat man somit deren Entwickelung nicht so aufzufassen, als ob die verschiedenen Theile der Pflanze, Wurzel, Stengel, Blätter u. s. w. im Keim bereits *realiter*, jedoch nur ganz klein vorhanden wären. Dieß ist die sogenannte Einschachtelungshypothese, deren Mangel somit darin besteht, daß dasjenige, was nur erst in ideeller Weise vorhanden ist, als bereits existirend betrachtet wird. Das Richtige in dieser Hypothese ist

dagegen dieß, daß der Begriff in ſeinem Proceß bei ſich ſelbſt bleibt und daß durch denſelben dem Inhalt nach nichts Neues geſetzt, ſondern nur eine Formveränderung hervorgebracht wird. Dieſe Natur des Begriffs, ſich in ſeinem Proceß als Entwickelung ſeiner ſelbſt zu erweiſen, iſt es dann auch, welche man vor Augen hat, wenn man von dem Menſchen angeborenen Ideen ſpricht oder, wie ſolches Platon gethan, alles Lernen bloß als Erinnerung betrachtet, welches jedoch gleichfalls nicht ſo verſtanden werden darf, als ob dasjenige was den Inhalt des durch Unterricht gebildeten Bewußtſeyns ausmacht, in ſeiner beſtimmten Entfaltung vorher ſchon in demſelben Bewußtſeyn wäre vorhanden geweſen. — Die Bewegung des Begriffs iſt gleichſam nur als ein Spiel zu betrachten: das Andere was durch dieſelbe geſetzt wird, iſt in der That nicht ein Anderes. In der chriſtlich-religiöſen Lehre iſt dieß ſo ausgeſprochen, daß Gott nicht nur eine Welt erſchaffen hat, die ihm als ein Anderes gegenüberſteht, ſondern daß er auch von Ewigkeit her einen Sohn erzeugt hat, in welchem er als Geiſt bei ſich ſelbſt iſt.

§. 162.

Die Lehre vom Begriffe theilt ſich in die Lehre 1) von dem ſubjektiven oder formellen Begriffe, 2) von dem Begriffe als zur Unmittelbarkeit beſtimmten, oder von der Objektivität, 3) von der Idee, dem Subjekt-Objekte, der Einheit des Begriffs und der Objektivität, der abſoluten Wahrheit.

Die gewöhnliche Logik faßt nur die Materien in ſich, die hier als ein Theil des dritten Theils des Ganzen vorkommen, außerdem die oben vorgekommenen ſogenannten Geſetze des Denkens und in der angewandten Logik einiges von dem Erkennen, womit noch pſychologiſches, metaphyſiſches und ſonſt empiriſches Material verbunden wird, weil jene Formen des Denkens denn endlich für ſich nicht mehr genügten; damit hat dieſe Wiſſenſchaft jedoch die feſte Richtung verloren. — Jene Formen, die wenigſtens zum eigentlichen Gebiet der Logik gehören, wer-

den übrigens nur als Bestimmungen des bewußten und zwar desselben als nur verständigen, nicht vernünftigen Denkens genommen.

Die vorhergehenden logischen Bestimmungen, die Bestimmungen des Seyns und Wesens, sind zwar nicht bloße Gedankenbestimmungen, in ihrem Uebergehen, dem dialektischen Momente, und in ihrer Rückkehr in sich und Totalität erweisen sie sich als Begriffe. Aber sie sind (vgl. §. 84. u. 112.) nur bestimmte Begriffe, Begriffe an sich, oder was dasselbe ist, für uns, indem das Andere, in das jede Bestimmung übergeht oder in welchem sie scheint und damit als relatives ist, nicht als Besonderes, noch ihr Drittes als Einzelnes oder Subjekt bestimmt, nicht die Identität der Bestimmung in ihrer entgegengesetzten, ihre Freiheit gesetzt ist, weil sie nicht Allgemeinheit ist. — Was gewöhnlich unter Begriffen verstanden wird, sind Verstandesbestimmungen, auch nur allgemeine Vorstellungen: daher überhaupt endliche Bestimmungen (vergl. §. 62.).

Die Logik des Begriffs wird gewöhnlich als nur formelle Wissenschaft so verstanden, daß es ihr auf die Form als solchee des Begriffs, des Urtheils und Schlusses, aber ganz und gar nicht darauf ankomme, ob Etwas wahr sey; sondern dieß hänge ganz allein vom Inhalte ab. Wären wirklich die logischen Formen des Begriffs todte, unwirksame und gleichgültige Behälter von Vorstellungen oder Gedanken, so wäre ihre Kenntniß eine für die Wahrheit sehr überflüssige und entbehrliche Historie. In der That aber sind sie umgekehrt als Formen des Begriffs der lebendige Geist des Wirklichen, und von dem Wirklichen ist wahr nur, was kraft dieser Formen, durch sie und in ihnen wahr ist. Die Wahrheit dieser Formen für sich selbst ist aber seither nie betrachtet und untersucht worden, eben so wenig als ihr nothwendiger Zusammenhang.

A.

Der ſubjektive Begriff.

a.

Der Begriff als ſolcher.

§. 163.

Der Begriff als ſolcher enthält die Momente der Allgemeinheit, als freier Gleichheit mit ſich ſelbſt in ihrer Beſtimmtheit, — der Beſonderheit, der Beſtimmtheit, in welcher das Allgemeine ungetrübt ſich ſelbſt gleich bleibt, und der Einzelnheit, als der Reflexion in ſich der Beſtimmtheiten der Allgemeinheit und Beſonderheit, welche negative Einheit mit ſich das an und für ſich Beſtimmte und zugleich mit ſich Identiſche oder Allgemeine iſt.

Das Einzelne iſt daſſelbe, was das Wirkliche iſt, nur daß jenes aus dem Begriffe hervorgegangen, ſomit als Allgemeines als die negative Identität mit ſich geſetzt iſt. Das Wirkliche, weil es nur erſt an ſich oder unmittelbar die Einheit des Weſens und der Exiſtenz iſt, kann es wirken; die Einzelnheit des Begriffes aber iſt ſchlechthin das Wirkende, und zwar auch nicht mehr wie die Urſache mit dem Scheine, ein Anderes zu wirken, ſondern das Wirkende ſeiner ſelbſt. — Die Einzelnheit iſt aber nicht in dem Sinne nur unmittelbarer Einzelnheit zu nehmen, nach der wir von einzelnen Dingen, Menſchen ſprechen; dieſe Beſtimmtheit der Einzelnheit kommt erſt beim Urtheile vor. Jedes Moment des Begriffs iſt ſelbſt der ganze Begriff (§. 160.), aber die Einzelnheit, das Subjekt, iſt der als Totalität geſetzte Begriff.

Zuſatz 1. Wenn vom Begriff geſprochen wird, ſo iſt es gewöhnlich nur die abſtrakte Allgemeinheit, welche man dabei vor Augen hat, und der Begriff pflegt dann auch wohl eine all-

gemeine Vorstellung definirt zu werden. Man spricht demgemäß vom Begriff der Farbe, der Pflanze, des Thieres u. s. w. und diese Begriffe sollen dadurch entstehen, daß, bei Hinweglassung des Besonderen, wodurch sich die verschiedenen Farben, Pflanzen, Thiere u. s. w. von einander unterscheiden, das denselben Gemeinschaftliche festgehalten werde. Dieß ist die Weise, wie der Verstand den Begriff auffaßt, und das Gefühl hat Recht, wenn es solche Begriffe für hohl und leer, für bloße Schemen und Schatten erklärt. Nun aber ist das Allgemeine des Begriffs nicht bloß ein Gemeinschaftliches, welchem gegenüber das Besondere seinen Bestand für sich hat, sondern vielmehr das sich selbst Besondernde (Specificirende) und in seinem Anderen, in ungetrübter Klarheit bei sich selbst Bleibende. Es ist von der größten Wichtigkeit, sowohl für das Erkennen als auch für unser praktisches Verhalten, daß das bloß Gemeinschaftliche nicht mit dem wahrhaft Allgemeinen, dem Universellen, verwechselt wird. Alle Vorwürfe welche gegen das Denken überhaupt, und dann näher das philosophische Denken, vom Standpunkt des Gefühls aus erhoben zu werden pflegen und die so oft wiederholte Behauptung von der Gefährlichkeit des angeblich zu weit getriebenen Denkens, haben ihren Grund in jener Verwechselung. Das Allgemeine in seiner wahren und umfassenden Bedeutung ist übrigens ein Gedanke, von welchem gesagt werden muß, daß es Jahrtausende gekostet hat, bevor derselbe in das Bewußtseyn der Menschen getreten und welcher erst durch das Christenthum zu seiner vollen Anerkennung gelangt ist. Die sonst so hochgebildeten Griechen haben weder Gott in seiner wahren Allgemeinheit gewußt noch auch den Menschen. Die Götter der Griechen waren nur die besonderen Mächte des Geistes und der allgemeine Gott, der Gott der Nationen, war für die Athener noch der verborgene Gott. So bestand denn auch für die Griechen zwischen ihnen selbst und den Barbaren eine absolute Kluft und der Mensch als solcher war noch nicht anerkannt in seinem un-

endlichen Werthe und ſeiner unendlichen Berechtigung. Man hat wohl die Frage aufgeworfen, worin der Grund davon liegt, daß in dem modernen Europa die Sklaverey verſchwunden ſey, und dann bald dieſen bald jenen beſondern Umſtand zur Erklärung dieſer Erſcheinung angeführt. Der wahrhafte Grund, weshalb es im chriſtlichen Europa keine Sklaven mehr giebt, iſt in nichts Anderem als im Principe des Chriſtenthums ſelbſt zu ſuchen. Die chriſtliche Religion iſt die Religion der abſoluten Freiheit und nur für den Chriſten gilt der Menſch als ſolcher, in ſeiner Unendlichkeit und Allgemeinheit. Was dem Sklaven fehlt, das iſt die Anerkennung ſeiner Perſönlichkeit; das Princip der Perſönlichkeit aber iſt die Allgemeinheit. Der Herr betrachtet den Sklaven nicht als Perſon ſondern als ſelbſtloſe Sache und der Sklave gilt nicht ſelbſt als Ich ſondern der Herr iſt ſein Ich. — Der vorher erwähnte Unterſchied zwiſchen dem bloß Gemeinſchaftlichen und dem wahrhaft Allgemeinen findet ſich in Rouſſeau's bekanntem Contrat social auf eine treffende Weiſe dadurch ausgeſprochen, daß darin geſagt wird, die Geſetze eines Staats müſſen aus dem allgemeinen Willen (der volonté générale) hervorgehen, brauchten aber deshalb gar nicht der Wille Aller (volonté de tous) zu ſeyn. Rouſſeau würde in Beziehung auf die Theorie des Staats Gründlicheres geleiſtet haben, wenn er dieſen Unterſchied immer vor Augen behalten hätte. Der allgemeine Wille iſt der Begriff des Willens und die Geſetze ſind die in dieſem Begriff begründeten beſonderen Beſtimmungen des Willens.

Zuſatz 2. Hinſichtlich der in der Verſtandeslogik üblichen Erörterung über die Entſtehung und Bildung der Begriffe, iſt noch zu bemerken, daß wir die Begriffe gar nicht bilden und daß der Begriff überhaupt gar nicht als etwas Entſtandenes zu betrachten iſt. Allerdings iſt der Begriff nicht bloß das Seyn oder das Unmittelbare, ſondern es gehört zu demſelben auch die Vermittelung; dieſe liegt aber in ihm ſelbſt und der Begriff iſt

das durch sich und mit sich selbst Vermittelte. Es ist verkehrt anzunehmen, erst seyen die Gegenstände, welche den Inhalt unserer Vorstellungen bilden, und dann hinterdrein komme unsere subjektive Thätigkeit, welche durch die vorher erwähnte Operation des Abstrahirens und des Zusammenfassens des den Gegenständen Gemeinschaftlichen die Begriffe derselben bilde. Der Begriff ist vielmehr das wahrhafte Erste, und die Dinge sind das was sie sind durch die Thätigkeit des ihnen innewohnenden und in ihnen sich offenbarenden Begriffs. In unserem religiösen Bewußtseyn kömmt dies so vor, daß wir sagen, Gott habe die Welt aus Nichts erschaffen, oder, anders ausgedrückt, die Welt und die endlichen Dinge seyen aus der Fülle der göttlichen Gedanken und der göttlichen Rathschlüsse hervorgegangen. Damit ist anerkannt, daß der Gedanke, und näher der Begriff, die unendliche Form oder die freie, schöpferische Thätigkeit ist, welche nicht eines außerhalb ihrer vorhandenen Stoffs bedarf, um sich zu realisiren.

§. 164.

Der Begriff ist das schlechthin *Konkrete*, weil die negative Einheit mit sich als An- und Fürsich-bestimmtseyn, welches die Einzelnheit ist, selbst seine Beziehung auf sich, die Allgemeinheit ausmacht. Die Momente des Begriffes können in sofern nicht abgesondert werden; die Reflexionsbestimmungen *sollen* jede für sich abgesondert von der entgegengesetzten gefaßt werden und gelten; aber indem im Begriff ihre *Identität gesetzt* ist, kann jedes seiner Momente unmittelbar nur aus und mit den andern gefaßt werden.

Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit sind abstrakt genommen dasselbe, was Identität, Unterschied und Grund. Aber das Allgemeine ist das mit sich Identische *ausdrücklich in der Bedeutung*, daß in ihm zugleich das Besondere und Einzelne enthalten sey. Ferner ist das Besondere das Unterschiedene oder die Bestimmtheit, aber in der Bedeu-

tung, daß es allgemein in sich und als Einzelnes sey. Ebenso hat das Einzelne die Bedeutung, daß es Subjekt, Grundlage sey, welche die Gattung und Art in sich enthalte und selbst substantiell sey. Dieß ist die gesetzte Ungetrenntheit der Momente in ihrem Unterschiede (§. 160.) — die Klarheit des Begriffes, in welchem jeder Unterschied keine Unterbrechung, Trübung macht, sondern eben so durchsichtig ist.

Man hört nichts gewöhnlicher sagen, als daß der Begriff etwas Abstraktes ist. Dieß ist Theils in sofern richtig, als das Denken überhaupt und nicht das empirisch konkrete Sinnliche sein Element, Theils als er noch nicht die Idee ist. In sofern ist der subjektive Begriff noch formell, jedoch gar nicht als ob er je einen andern Inhalt haben oder erhalten sollte als sich selbst. — Als die absolute Form selbst ist er alle Bestimmtheit, aber wie sie in ihrer Wahrheit ist. Ob er also gleich abstrakt ist, so ist er das Konkrete, und zwar das schlechthin Konkrete, das Subjekt als solches. Das Absolut-Konkrete ist der Geist (s. Anm. §. 159.), — der Begriff, in sofern er als Begriff, sich unterscheidend von seiner Objektivität, die aber des Unterscheidens unerachtet die seinige bleibt, existirt. Alles andere Konkrete, so reich es sey, ist nicht so innig identisch mit sich und darum an ihm selbst nicht so konkret, am wenigsten das was man gemeinhin unter Konkretem versteht, eine äußerlich zusammengehaltene Mannigfaltigkeit. — Was auch Begriffe und zwar bestimmte Begriffe genannt werden, z. B. Mensch, Haus, Thier u. s. f., sind einfache Bestimmungen und abstrakte Vorstellungen, — Abstraktionen, die vom Begriffe nur das Moment der Allgemeinheit nehmen und die Besonderheit und Einzelnheit weglassen, so nicht an ihnen entwickelt sind und damit gerade vom Begriff abstrahiren.

§. 165.

Das Moment der Einzelnheit setzt erst die Momente

des Begriffes als Unterschiede, indem sie dessen negative Reflexion-in-sich, daher zunächst das freie Unterscheiden desselben als die erste Negation ist, womit die Bestimmtheit des Begriffes gesetzt wird, aber als Besonderheit, d. i. daß die Unterschiedenen erstlich nur die Bestimmtheit der Begriffsmomente gegeneinander haben, und daß zweitens ebenso ihre Identität, daß das eine das andere ist, gesetzt ist; diese gesetzte Besonderheit des Begriffes ist das Urtheil.

Die gewöhnlichen Arten von klaren, deutlichen und adäquaten Begriffen, gehören nicht dem Begriffe sondern der Psychologie in sofern an, als unter klarem und deutlichem Begriffe Vorstellungen gemeint sind, unter jenem eine abstrakte, einfach bestimmte, unter diesem eine solche, an der aber noch ein Merkmal, d. i. irgend eine Bestimmtheit zum Zeichen für das subjektive Erkennen herausgehoben ist. Nichts ist so sehr selbst das Merkmal der Aeußerlichkeit und des Verkommens der Logik, als die beliebte Kategorie des Merkmals. Der adäquate spielt mehr auf den Begriff, ja selbst auf die Idee an, aber drückt noch nichts als das Formelle der Uebereinstimmung eines Begriffs oder auch einer Vorstellung mit ihrem Objekte, — einem äußerlichen Dinge aus. — Den sogenannten subordinirten und koordinirten Begriffen liegt der begrifflose Unterschied vom Allgemeinen und Besondern, und deren Verhältniß-Beziehung in einer äußerlichen Reflexion zu Grunde. Ferner aber eine Aufzählung von Arten konträrer und kontradiktorischer, bejahender, verneinender Begriffe u. s. f. ist nichts anderes als ein Auflesen nach Zufall von Bestimmtheiten des Gedankens, welche für sich der Sphäre des Seyns oder Wesens angehören, wo sie bereits betrachtet worden sind, und die mit der Begriffsbestimmtheit selbst als solcher nichts zu thun haben. — Die wahrhaften Unterschiede des Begriffs, der allgemeine, besondere und einzelne, machen allein doch auch nur in sofern

Arten deſſelben aus als ſie von einer äußerlichen Reflexion auseinander gehalten werden. — Die immanente Unterſcheidung und Beſtimmen des Begriffes iſt im Urtheile vorhanden, denn das Urtheilen iſt das Beſtimmen des Begriffs.

b.

Das Urtheil.

§. 166.

Das Urtheil iſt der Begriff in ſeiner Beſonderheit, als unterſcheidende Beziehung ſeiner Momente, die als fürſichſeyende und zugleich mit ſich, nicht mit einander identiſche geſetzt ſind.

Gewöhnlich denkt man beim Urtheil zuerſt an die Selbſtſtändigkeit der Extreme, des Subjekts und Prädikats, daß jenes ein Ding oder eine Beſtimmung für ſich, und ebenſo das Prädikat eine allgemeine Beſtimmung außer jenem Subjekt etwa in meinem Kopfe ſey, — die dann von mir mit jener zuſammengebracht, und hiemit geurtheilt werde. Indem jedoch die Kopula, iſt, das Prädikat vom Subjekte ausſagt, wird jenes äußerliche, ſubjektive Subſumiren wieder aufgehoben und das Urtheil als eine Beſtimmung des Gegenſtandes ſelbſt genommen. — Die etymologiſche Bedeutung des Urtheils in unſrer Sprache iſt tiefer und drückt die Einheit des Begriffs als das Erſte, und deſſen Unterſcheidung als die urſprüngliche Theilung aus, was das Urtheil in Wahrheit iſt.

Das abſtrakte Urtheil iſt der Satz: das Einzelne iſt das Allgemeine. Dieß ſind die Beſtimmungen, die das Subjekt und Prädikat zunächſt gegen einander haben, indem die Momente des Begriffs in ihrer unmittelbaren Beſtimmtheit oder erſten Abſtraktion genommen werden. (Die Sätze: das Beſondre iſt das Allgemeine, und: das Einzelne

ist das Besondere, gehören der weitern Fortbestimmung des Urtheils an.). Es ist für einen verwundernswürdigen Mangel an Beobachtung anzusehen, das Faktum in den Logiken nicht angegeben zu finden, daß in jedem Urtheil solcher Satz ausgesprochen wird: das Einzelne ist das Allgemeine, oder noch bestimmter: das Subjekt ist das Prädikat (z. B. Gott ist absoluter Geist.) Freilich sind die Bestimmungen Einzelnheit und Allgemeinheit, Subjekt und Prädikat auch unterschieden, aber darum bleibt nicht weniger das ganz allgemeine Faktum, daß jedes Urtheil sie als identisch aussagt.

Die Kopula: ist, kommt von der Natur des Begriffs, in seiner Entäußerung identisch mit sich zu seyn; das Einzelne und das Allgemeine sind als seine Momente solche Bestimmtheiten, die nicht isolirt werden können. Die frühern Reflexionsbestimmtheiten haben in ihren Verhältnissen auch die Beziehung auf einander, aber ihr Zusammenhang ist nur das Haben, nicht das Seyn, die als solche gesetzte Identität oder die Allgemeinheit. Das Urtheil ist deswegen erst die wahrhafte Besonderheit des Begriffs, denn es ist die Bestimmtheit oder Unterscheidung desselben, welche aber Allgemeinheit bleibt.

Zusatz. Das Urtheil pflegt als eine Verbindung von Begriffen, und zwar von verschiedenartigen Begriffen betrachtet zu werden. Das Richtige in dieser Auffassung ist dieß, daß der Begriff allerdings die Voraussetzung des Urtheils bildet und im Urtheil in der Form des Unterschiedes auftritt; dahingegen ist es falsch, von verschiedenartigen Begriffen zu reden, denn der Begriff als solcher, obschon konkret, ist doch wesentlich einer und die in ihm enthaltenen Momente sind nicht als verschiedene Arten zu betrachten und ebenso falsch ist es von einer Verbindung der Seiten des Urtheils zu sprechen, da, wenn von einer Verbindung die Rede ist, die Verbundenen als auch ohne die Verbindung für sich vorhanden gedacht werden. Diese äu-

ßerliche Auffaſſung zeigt ſich dann noch beſtimmter, wenn von dem Urtheil geſagt wird, daß daſſelbe dadurch zu Stande komme, daß einem Subjekt ein Prädikat beigelegt werde. Das Subjekt gilt hierbei als draußen für ſich beſtehend und das Prädikat als in unſerm Kopfe befindlich. Dieſer Vorſtellung widerſpricht indeß ſchon die Kopula iſt. Wenn wir ſagen: dieſe Roſe iſt roth, oder dieſes Gemälde iſt ſchön, ſo iſt damit ausgeſprochen, daß wir es nicht ſind, die wir es der Roſe erſt äußerlich anthun, roth oder dem Gemälde ſchön zu ſeyn, ſondern daß dieß die eigenen Beſtimmungen dieſer Gegenſtände ſind. Ein fernerer Mangel der in der formellen Logik gewöhnlichen Auffaſſung des Urtheils beſteht dann darin, daß derſelben zufolge das Urtheil überhaupt bloß als etwas Zufälliges erſcheint und daß der Fortgang vom Begriff zum Urtheil nicht nachgewieſen wird. Nun aber iſt der Begriff als ſolcher nicht wie der Verſtand meint, proceßlos in ſich verharrend, ſondern vielmehr, als unendliche Form, ſchlechthin thätig, gleichſam das punctum saliens aller Lebendigkeit und ſomit ſich von ſich ſelbſt unterſcheidend. Dieſe durch die eigne Thätigkeit des Begriffs geſetzte Diremtion deſſelben in den Unterſchied ſeiner Momente iſt das Urtheil, deſſen Bedeutung hiernach als die Beſonderung des Begriffs aufzufaſſen iſt. Dieſer iſt zwar an ſich ſchon das Beſondere, allein im Begriff als ſolchem iſt das Beſondere noch nicht geſetzt, ſondern noch in durchſichtiger Einheit mit dem Allgemeinen. So enthält z. B., wie früher (§. 160. Zuſatz) bemerkt wurde, der Keim einer Pflanze zwar bereits das Beſondere der Wurzel, der Zweige, der Blätter u. ſ. f., allein dieß Beſondere iſt nur erſt an ſich vorhanden und wird erſt geſetzt indem der Keim ſich erſchließt, welches als das Urtheil der Pflanze zu betrachten iſt. Dieß Beiſpiel kann dann auch dazu dienen, um daran bemerklich zu machen, wie weder der Begriff, noch das Urtheil bloß in unſerm Kopfe befindlich ſind und nicht bloß von uns gebildet werden. Der Begriff iſt das den Din-

gen selbst Innewohnende; wodurch sie das sind, was sie sind und einen Gegenstand begreifen, heißt somit sich seines Begriffs bewußt werden; schreiten wir dann zur Beurtheilung des Gegenstandes, so ist es nicht unser subjektives Thun, wodurch dem Gegenstand dieß oder jenes Prädikat beigelegt wird, sondern wir betrachten den Gegenstand in der durch seinen Begriff gesetzten Bestimmtheit.

§. 167.

Das Urtheil wird gewöhnlich in *subjektivem* Sinn genommen als eine *Operation* und Form, die bloß im *selbstbewußten* Denken vorkomme. Dieser Unterschied ist aber im Logischen noch nicht vorhanden, das Urtheil ist ganz allgemein zu nehmen: *alle Dinge sind ein Urtheil*, d. h. sie sind *Einzelne*, welche eine *Allgemeinheit* oder innere Natur in sich sind; oder ein *Allgemeines*, das *vereinzelt* ist; die Allgemeinheit und Einzelnheit unterscheidet sich in ihnen, aber ist zugleich identisch.

Jenem bloß subjektivseynsollenden Sinne des Urtheils als ob Ich einem Subjekte ein Prädikat *beilegte*, widerspricht der vielmehr objektive Ausdruck des Urtheils: die Rose *ist* roth, Gold ist Metall u. s. f.; nicht Ich lege ihnen etwas erst bei. — Die Urtheile sind von den *Sätzen* unterschieden; die letztern enthalten eine Bestimmung von den Subjekten, die nicht im Verhältniß der Allgemeinheit zu ihnen steht, — einen Zustand, eine einzelne Handlung und dergleichen; Cäsar ist zu Rom in dem und dem Jahre geboren, hat 10 Jahre in Gallien Krieg geführt, ist über den Rubikon gegangen u. s. f. sind Sätze, keine Urtheile. Es ist ferner etwas ganz Leeres zu sagen, daß dergleichen Sätze: z. B. *ich habe heute Nacht gut geschlafen*, — oder auch: *Präsentirt das Gewehr!* in die Form eines Urtheils gebracht werden *können*. Nur dann würde ein Satz: es fährt ein Wagen vorüber, — ein und zwar subjektives Urtheil seyn, wenn es

zweifelhaft ſeyn könnte, ob das vorüber ſich Bewegende ein Wagen ſey oder ob der Gegenſtand ſich bewege und nicht vielmehr der Standpunkt, von dem wir ihn beobachten; wo das Intereſſe alſo darauf geht, für noch nicht gehörig beſtimmte Vorſtellung die Beſtimmung zu finden.

§. 168.

Der Standpunkt des Urtheils iſt die Endlichkeit, und die Endlichkeit der Dinge beſteht auf demſelben darin, daß ſie ein Urtheil ſind, daß ihr Daſeyn und ihre allgemeine Natur (ihr Leib und ihre Seele) zwar vereinigt ſind; ſonſt wären die Dinge Nichts; aber daß dieſe ihre Momente ſowohl bereits verſchieden, als überhaupt trennbar ſind.

§. 169.

Im abſtrakten Urtheile: das Einzelne iſt das Allgemeine, iſt das Subjekt als das negativ ſich auf ſich beziehende das unmittelbar Konkrete, das Prädikat hingegen das Abſtrakte, Unbeſtimmte, das Allgemeine. Da ſie aber durch: iſt, zuſammenhängen, ſo muß auch das Prädikat in ſeiner Allgemeinheit die Beſtimmtheit des Subjekts enthalten, ſo iſt ſie die Beſonderheit, und dieſe die geſetzte Identität des Subjekts und Prädikats; als das hiemit gegen dieſen Formunterſchied Gleichgültige iſt ſie der Inhalt.

Das Subjekt hat erſt im Prädikate ſeine ausdrückliche Beſtimmtheit und Inhalt; für ſich iſt es deswegen eine bloße Vorſtellung oder ein leerer Name. In den Urtheilen: Gott iſt das Allerrealſte u. ſ. f. oder das Abſolute iſt identiſch mit ſich u. ſ. f. — iſt Gott, das Abſolute ein bloßer Name; was das Subjekt iſt, iſt erſt im Prädikate geſagt. Was es als Konkretes ſonſt noch wäre, geht dieſes Urtheil nicht an (vergl. §. 31.).

Zuſatz. Sagt man: das Subjekt iſt das, wovon etwas ausgeſagt und das Prädikat iſt das Ausgeſagte, ſo iſt dieß etwas ſehr Triviales, und man erfährt dadurch nichts Näheres über

den Unterschied dieser beiden. Das Subjekt ist seinem Gedanken nach zunächst das Einzelne und das Prädikat das Allgemeine. In der weitern Entwickelung des Urtheils geschieht es dann, daß das Subjekt nicht bloß das unmittelbar Einzelne und das Prädikat nicht bloß das abstrakt Allgemeine bleibt; Subjekt und Prädikat erhalten demnächst auch die Bedeutung jenes, des Besonderen und des Allgemeinen und dieses, des Besonderen und des Einzelnen. Dieser Wechsel in der Bedeutung der beiden Seiten des Urtheils ist es, welcher unter den beiden Benennungen Subjekt und Prädikat statt findet.

§. 170.

Was die nähere Bestimmtheit des Subjekts und Prädikats betrifft, so ist das erstere, als die negative Beziehung auf sich selbst (§. 163. 166. Anm.), das zu Grunde liegende Feste, in welchem das Prädikat sein Bestehen hat und ideell ist, (es inhärirt dem Subjekte), und indem das Subjekt überhaupt und unmittelbar konkret ist, ist der bestimmte Inhalt des Prädikats nur Eine der vielen Bestimmtheiten des Subjekts, und dieses reicher und weiter als das Prädikat.

Umgekehrt ist das Prädikat als das Allgemeine für sich bestehend und gleichgültig, ob dieß Subjekt ist oder nicht; es geht über das Subjekt hinaus, subsumirt dasselbe unter sich, und ist seinerseits weiter als das Subjekt. Der bestimmte Inhalt des Prädikats (vorh. §.) macht allein die Identität beider aus.

§. 171.

Subjekt, Prädikat, und der bestimmte Inhalt oder die Identität, sind zunächst im Urtheile in ihrer Beziehung selbst als verschieden, auseinander fallend gesetzt. An sich d. i. dem Begriffe nach aber sind sie identisch, indem die konkrete Totalität des Subjekts dieß ist, nicht irgend eine unbestimmte Mannigfaltigkeit zu seyn, sondern allein Einzelnheit, das Besondere und Allgemeine in einer Identität, und eben diese Einheit ist das

Prädikat (§. 170.). — In der Kopula iſt ferner die Identität des Subjekts und Prädikats zwar geſetzt, aber zunächſt nur als abſtraktes Iſt. Nach dieſer Identität iſt das Subjekt auch in der Beſtimmung des Prädikats zu ſetzen, womit auch dieſes die Beſtimmung der erſtern erhält, und die Kopula ſich erfüllt. Dieß iſt die Fortbeſtimmung des Urtheils durch die inhaltsvolle Kopula zum Schluſſe. Zunächſt am Urtheile iſt die Fortbeſtimmung deſſelben, das Beſtimmen der zuerſt abſtrakten, ſinnlichen Allgemeinheit zur Allheit, Gattung und Art, und zur entwickelten Begriffs-Allgemeinheit.

Die Erkenntniß der Fortbeſtimmung des Urtheils giebt demjenigen, was als Arten des Urtheils aufgeführt zu werden pflegt, erſt ſowohl einen Zuſammenhang als einen Sinn. Außerdem, daß die gewöhnliche Aufzählung als ganz zufällig ausſieht, iſt ſie etwas Oberflächliches und ſelbſt Wüſtes und Wildes in der Angabe der Unterſchiede; wie poſitives, kategoriſches, aſſertoriſches Urtheil unterſchieden ſeyen, iſt Theils überhaupt aus der Luft gegriffen, Theils bleibt es unbeſtimmt. Die verſchiedenen Urtheile ſind als nothwendig aus einander folgend und als ein Fortbeſtimmen des Begriffs zu betrachten, denn das Urtheil ſelbſt iſt nichts als der beſtimmte Begriff.

In Beziehung auf die beiden vorhergegangenen Sphären des Seyns und Weſens, ſind die beſtimmten Begriffe als Urtheile Reproduktionen dieſer Sphären, aber in der einfachen Beziehung des Begriffs geſetzt.

Zuſatz. Die verſchiedenen Arten des Urtheils ſind nicht bloß als eine empiriſche Mannigfaltigkeit, ſondern als eine durch das Denken beſtimmte Totalität aufzufaſſen, und es gehört zu den großen Verdienſten Kants zuerſt dieſe Forderung geltend gemacht zu haben. Ob nun ſchon die von Kant aufgeſtellte Eintheilung der Urtheile nach dem Schema ſeiner Kategorientafel in Urtheile

der Qualität, der Quantität, der Relation und der Modalität, Theils wegen der bloß formellen Anwendung des Schemas dieser Kategorien, Theils auch um ihres Inhalts willen, nicht als genügend anerkannt werden kann, so liegt derselben doch die wahrhafte Anschauung zu Grunde, daß es die allgemeinen Formen der logischen Idee selbst sind, wodurch die verschiedenen Arten des Urtheils bestimmt werden. Wir erhalten demgemäß zunächst drei Hauptarten des Urtheils, welche den Stufen des Seyns, des Wesens und des Begriffs entsprechen. Die zweite dieser Hauptarten ist dann dem Charakter des Wesens, als der Stufe der Differenz entsprechend, noch wieder in sich gedoppelt. Der innere Grund dieser Systematik des Urtheils ist darin zu suchen, daß da der Begriff die ideelle Einheit des Seyns und des Wesens ist, seine im Urtheil zu Stande kommende Entfaltung auch zunächst diese beiden Stufen in begriffsmäßiger Umbildung zu reproduciren hat, während er selbst, der Begriff, sich dann als das wahrhafte Urtheil bestimmend erweist. — Die verschiedenen Arten des Urtheils sind nicht als mit gleichem Werthe neben einander stehend, sondern vielmehr als eine Stufenfolge bildend zu betrachten und der Unterschied derselben beruht auf der logischen Bedeutung des Prädikats. Dieß findet sich dann auch in sofern schon im gewöhnlichen Bewußtseyn, als man demjenigen, der nur solche Urtheile, wie z. B. diese Wand ist grün, dieser Ofen ist heiß u. s. w. zu fällen pflegt, unbedenklich nur ein sehr geringes Urtheilsvermögen zuschreiben und dagegen erst von einem solchen sagen wird, daß er wahrhaft zu urtheilen verstehe, bei dessen Urtheilen es sich darum handelt, ob ein gewisses Kunstwerk schön, ob eine Handlung gut ist u. dgl. Bei Urtheilen der zuerst erwähnten Art bildet der Inhalt nur eine abstrakte Qualität, über deren Vorhandenseyn zu entscheiden die unmittelbare Wahrnehmung hinreicht, wohingegen, wenn von einem Kunstwerk gesagt wird, daß es schön, oder von einer Hand-

lung, daß ſie gut ſey, die genannten Gegenſtände mit dem, was ſie ſeyn ſollen, d. h. mit ihrem Begriff verglichen werden.

a) Qualitatives Urtheil.

§. 172.

Das unmittelbare Urtheil iſt das Urtheil des Daſeyns; das Subjekt in einer Allgemeinheit, als ſeinem Prädikate, geſetzt, welches eine unmittelbare (ſomit ſinnliche) Qualität iſt. 1) Poſitives Urtheil, das Einzelne iſt ein Beſonderes. Aber das Einzelne iſt nicht ein Beſonderes; näher, ſolche einzelne Qualität entſpricht der konkreten Natur des Subjekts nicht; 2) negatives Urtheil.

Es iſt eines der weſentlichſten logiſchen Vorurtheile, daß ſolche qualitative Urtheile, wie: die Roſe iſt roth oder iſt nicht roth, Wahrheit enthalten können. Richtig können ſie ſeyn, d. i. in dem beſchränkten Kreiſe der Wahrnehmung, des endlichen Vorſtellens und Denkens; dieß hängt von dem Inhalte ab, der ebenſo ein endlicher für ſich unwahrer iſt. Aber die Wahrheit beruht nur auf der Form, d. i. dem geſetzten Begriffe und der ihm entſprechenden Realität; ſolche Wahrheit aber iſt im qualitativen Urtheile nicht vorhanden.

Zuſatz. Richtigkeit und Wahrheit werden im gemeinen Leben ſehr häufig als gleichbedeutend betrachtet und wird demgemäß oft von der Wahrheit eines Inhalts geſprochen, wo es ſich um die bloße Richtigkeit handelt. Dieſe betrifft überhaupt nur die formelle Uebereinſtimmung unſerer Vorſtellung mit ihrem Inhalt, wie dieſer Inhalt auch ſonſt beſchaffen ſeyn mag. Dahingegen beſteht die Wahrheit in der Uebereinſtimmung des Gegenſtandes mit ſich ſelbſt d. h. mit ſeinem Begriff. Es mag immerhin richtig ſeyn, daß Jemand krank iſt oder daß Jemand geſtohlen hat; ſolcher Inhalt iſt aber nicht wahr, denn ein kranker Leib iſt nicht in Uebereinſtimmung mit dem Begriff des Lebens und eben ſo iſt der Diebſtahl eine Handlung, welche dem

Begriff des menſchlichen Thuns nicht entſpricht. Aus dieſen Beiſpielen iſt zu entnehmen, daß ein unmittelbares Urtheil, in welchem von einem unmittelbar Einzelnen eine abſtrakte Qualität ausgeſagt wird, wie richtig dieſelbe auch ſeyn mag, doch keine Wahrheit enthalten kann, da Subjekt und Prädikat in demſelben nicht in dem Verhältniß von Realität und Begriff zu einander ſtehen. — Weiter beſteht dann die Unwahrheit des unmittelbaren Urtheils darin, daß deſſen Form und Inhalt einander nicht entſprechen. Wenn wir ſagen: dieſe Roſe iſt roth, ſo liegt in der Kopula iſt, daß Subjekt und Prädikat mit einander übereinſtimmen. Nun iſt aber die Roſe als ein Konkretes nicht bloß roth, ſondern ſie duftet auch, hat eine beſtimmte Form und vielerlei andere Beſtimmungen, die in dem Prädikat roth nicht enthalten ſind. Andererſeits kömmt dieß Prädikat, als ein abſtrakt Allgemeines, nicht bloß dieſem Subjekt zu. Es giebt auch noch andere Blumen und überhaupt andere Gegenſtände, welche gleichfalls roth ſind. Subjekt und Prädikat im unmittelbaren Urtheil berühren ſo einander gleichſam nur an einem Punkt, aber ſie decken einander nicht. Anders verhält es ſich mit dem Urtheil des Begriffs. Wenn wir ſagen: dieſe Handlung iſt gut, ſo iſt dies ein Urtheil des Begriffs. Man bemerkt ſogleich, daß hier zwiſchen Subjekt und Prädikat nicht dieſes loſe und äußerliche Verhältniß ſtatt findet wie in dem unmittelbaren Urtheil. Während bei dieſem das Prädikat in irgend einer abſtrakten Qualität beſteht, welche dem Subjekt zukommen oder auch nicht zukommen kann, ſo iſt dagegen in dem Urtheil des Begriffs das Prädikat gleichſam die Seele des Subjekts, durch welche dieſes, als der Leib dieſer Seele, durch und durch beſtimmt iſt.

§. 173.

In dieſer als erſter Negation bleibt noch die Beziehung des Subjekts auf das Prädikat, welches dadurch als relativ Allgemeines iſt, deſſen Beſtimmtheit nur negirt worden; (die Roſe iſt nicht roth, enthält, daß ſie aber noch Farbe hat, —

zunächſt eine andere, was aber nur wieder ein poſitives Urtheil ſeyn würde). Das Einzelne iſt aber nicht ein Allgemeines. So zerfällt 3) das Urtheil in ſich, — 1) in die leere identiſche Beziehung; das Einzelne iſt das Einzelne, — identiſches Urtheil; und 2) in ſich als die vorhandene völlige Unangemeſſenheit des Subjekts und Prädikats; ſogenanntes unendliches Urtheil.

Beiſpiele von letzterem ſind: der Geiſt iſt kein Elephant, ein Löwe iſt kein Tiſch u. ſ. f. — Sätze, die richtig aber widerſinnig ſind, gerade wie die identiſchen Sätze: ein Löwe iſt ein Löwe, der Geiſt iſt Geiſt. Dieſe Sätze ſind zwar die Wahrheit des unmittelbaren, ſogenannten qualitativen Urtheils, allein überhaupt keine Urtheile, und können nur in einem ſubjektiven Denken vorkommen, welches auch eine unwahre Abſtraktion feſthalten kann. — Objektiv betrachtet, drücken ſie die Natur des Seyenden oder der ſinnlichen Dinge aus, daß ſie nämlich ſind ein Zerfallen in eine leere Identität, und in eine erfüllte Beziehung, welche aber das qualitative Andersſeyn der Bezogenen, ihre völlige Unangemeſſenheit iſt.

Zuſatz. Das negativ-unendliche Urtheil, in welchem zwiſchen Subjekt und Prädikat gar keine Beziehung mehr ſtatt findet, pflegt in der formellen Logik bloß als eine ſinnloſe Kurioſität angeführt zu werden. In der That iſt jedoch dieſes unendliche Urtheil nicht bloß als eine zufällige Form des ſubjektiven Denkens zu betrachten, ſondern es ergiebt ſich daſſelbe als das nächſte dialektiſche Reſultat, der vorangehenden unmittelbaren Urtheile (des poſitiven und des einfach negativen), deren Endlichkeit und Unwahrheit darin ausdrücklich zu Tage kömmt. Als ein objektives Beiſpiel des negativ-unendlichen Urtheils kann das Verbrechen betrachtet werden. Wer ein Verbrechen begeht, etwa näher einen Diebſtahl, der negirt nicht bloß wie im bürgerlichen Rechtsſtreit, das beſondere Recht eines Andern auf dieſe beſtimmte

Sache, sondern das Recht desselben überhaupt und wird deshalb auch nicht bloß angehalten, die Sache, welche er gestohlen hat, wieder herauszugeben, sondern er wird noch außerdem bestraft, weil er das Recht als solches, das heißt das Recht im Allgemeinen verletzt hat. Der bürgerliche Rechtsstreit ist dagegen ein Beispiel des einfach negativen Urtheils, da in demselben bloß dieses besondere Recht negirt und somit das Recht überhaupt anerkannt wird. Es verhält sich damit eben so, wie mit dem negativen Urtheil: diese Blume ist nicht roth, — womit bloß diese besondere Farbe, nicht aber die Farbe überhaupt an der Blume negirt wird, denn dieselbe kann noch blau, gelb u. s. f. seyn. Eben so ist dann auch der Tod ein negativ-unendliches Urtheil, im Unterschied von der Krankheit, welche ein einfach-negatives Urtheil ist. In der Krankheit ist bloß diese oder jene besondere Lebensfunktion gehemmt oder negirt, wohingegen im Tode, wie man zu sagen pflegt, Leib und Seele sich scheiden, d. h. Subjekt und Prädikat gänzlich auseinanderfallen.

β) Das Reflexions-Urtheil.

§. 174.

Das Einzelne als Einzelnes (reflektirt in sich) ins Urtheil gesetzt hat ein Prädikat, gegen welches das Subjekt als sich auf sich beziehendes zugleich ein Anderes bleibt. — In der Existenz ist das Subjekt nicht mehr unmittelbar qualitativ, sondern im Verhältniß und Zusammenhang mit einem Andern, mit einer äußern Welt. Die Allgemeinheit hat hiemit die Bedeutung dieser Relativität erhalten. (Z. B. nützlich, gefährlich; Schwere, Säure, — dann Trieb u. s. f.)

Zusatz. Das Urtheil der Reflexion unterscheidet sich überhaupt dadurch vom qualitativen Urtheil, daß das Prädikat desselben nicht mehr eine unmittelbare, abstrakte Qualität, sondern von der Art ist, daß das Subjekt durch dasselbe sich als auf Anderes bezogen erweist. Sagen wir z. B., diese Rose ist

roth, so betrachten wir das Subjekt in seiner unmittelbaren Einzelnheit ohne Beziehung auf Anderes: fällen wir dagegen das Urtheil: diese Pflanze ist heilsam, so betrachten wir das Subjekt, die Pflanze, als durch sein Prädikat, die Heilsamkeit, mit Anderem (der dadurch zu heilenden Krankheit) in Beziehung stehend. Eben so verhält es sich mit den Urtheilen: dieser Körper ist elastisch — dieses Instrument ist nützlich — diese Strafe wirkt abschreckend u. s. w. Die Prädikate solcher Urtheile sind überhaupt Reflexionsbestimmungen, durch welche zwar über die unmittelbare Einzelnheit des Subjekts hinausgegangen, aber auch der Begriff desselben noch nicht angegeben wird. — Das gewöhnliche Räsonnement pflegt sich vornehmlich in dieser Weise des Urtheilens zu ergehen. Je konkreter der Gegenstand ist, um den es sich handelt, um so mehr Gesichtspunkte bietet derselbe der Reflexion dar, durch welche indeß die eigenthümliche Natur, d. h. der Begriff derselben nicht erschöpft wird.

§. 175.

1) Das Subjekt, das Einzelne als Einzelnes (im singulären Urtheil), ist ein Allgemeines. 2) In dieser Beziehung ist es über seine Singularität erhoben. Diese Erweiterung ist eine äußerliche, die subjektive Reflexion, zuerst die unbestimmte Besonderheit, (im partikulären Urtheil, welches unmittelbar eben sowohl negativ als positiv ist; — das Einzelne ist in sich getheilt, zum Theil bezieht es sich auf sich, zum Theil auf Anderes). 3) Einige sind das Allgemeine, so ist die Besonderheit zur Allgemeinheit erweitert; oder diese durch die Einzelnheit des Subjekts bestimmt ist die Allheit (Gemeinschaftlichkeit, die gewöhnliche Reflexions-Allgemeinheit).

Zusatz. Das Subjekt, indem es im singulären Urtheil als Allgemeines bestimmt ist, schreitet damit über sich, als dieses bloß Einzelne, hinaus. Wenn wir sagen: diese Pflanze ist heilsam, so liegt darin, daß nicht bloß diese einzelne Pflanze heilsam ist, sondern mehrere oder einige und dieß giebt dann das

partikuläre Urtheil (einige Pflanzen sind heilsam, — einige Menschen sind erfinderisch u. s. w.). Durch die Partikularität geht das unmittelbar Einzelne seiner Selbstständigkeit verlustig und tritt mit Anderm in Zusammenhang. Der Mensch ist als dieser Mensch nicht mehr bloß dieser einzelne Mensch, sondern er steht neben andern Menschen und ist so einer in der Menge. Eben damit gehört er aber auch seinem Allgemeinen an und ist dadurch gehoben. Das partikuläre Urtheil ist eben sowohl positiv als negativ. Wenn nur einige Körper elastisch sind, so sind die übrigen nicht elastisch. — Hierin liegt dann wieder der Fortgang zur dritten Form des Reflexionsurtheils, d. h. zum Urtheil der Allheit (alle Menschen sind sterblich; alle Metalle sind elektrische Leiter). Die Allheit ist diejenige Form der Allgemeinheit, auf welche die Reflexion zunächst zu fallen pflegt. Die Einzelnen bilden hierbei die Grundlage und unser subjektives Thun ist es, wodurch dieselben zusammengefaßt und als Alle bestimmt werden. Das Allgemeine erscheint hier nur als ein äußeres Band, welches die für sich bestehenden und dagegen gleichgültigen Einzelnen umfaßt. In der That ist jedoch das Allgemeine der Grund und Boden, die Wurzel und die Substanz des Einzelnen. Betrachten wir z. B. den Kajus, den Titus, den Sempronius und die übrigen Bewohner einer Stadt oder eines Landes, so ist dieß, daß dieselben sämmtlich Menschen sind, nicht bloß etwas denselben Gemeinschaftliches, sondern ihr Allgemeines, ihre Gattung, und alle diese Einzelnen wären gar nicht, ohne diese ihre Gattung. Anders verhält es sich dagegen mit jener oberflächlichen, nur sogenannten Allgemeinheit, die in der That bloß das allen Einzelnen Zukommende und denselben Gemeinschaftliche ist. Man hat bemerkt, daß die Menschen, im Unterschied von den Thieren, dieß mit einander gemein haben, mit Ohrläppchen versehen zu seyn. Es leuchtet indeß ein, daß wenn etwa auch der Eine oder der Andere keine Ohrläppchen haben sollte, dadurch sein sonstiges Seyn, sein Charakter, seine Fähigkeiten u. s. w. nicht

würden berührt werden, wohingegen es keinen Sinn haben würde, anzunehmen, Kajus könnte etwa auch nicht Menſch, aber doch tapfer, gelehrt u. ſ. w. ſeyn. Was der einzelne Menſch im Beſondern iſt, das iſt er nur in ſofern, als er vor allen Dingen Menſch als ſolcher iſt und im Allgemeinen iſt und dieß Allgemeine iſt nicht nur etwas außer und neben andern abſtrakten Qualitäten oder bloßen Reflexionsbeſtimmungen, ſondern vielmehr das alles Beſondere Durchdringende und in ſich Beſchließende.

§. 176.

Dadurch, daß das Subjekt gleichfalls als Allgemeines beſtimmt iſt, iſt die Identität deſſelben und des Prädikats, ſo wie hiedurch die Urtheilsbeſtimmung ſelbſt als gleichgültig geſetzt. Dieſe Einheit des Inhalts als der mit der negativen Reflexion-in-ſich des Subjekts identiſchen Allgemeinheit macht die Urtheils-Beziehung zu einer nothwendigen.

Zuſatz. Der Fortgang vom Reflexionsurtheil der Allheit zum Urtheil der Nothwendigkeit findet ſich in ſofern ſchon in unſerm gewöhnlichen Bewußtſeyn, als wir ſagen: was Allen zukommt, das kommt der Gattung zu und iſt deshalb nothwendig. Wenn wir ſagen: alle Pflanzen, alle Menſchen u. ſ. w., ſo iſt dieß daſſelbe, als ob wir ſagen: die Pflanze, der Menſch u. ſ. w.

γ) Urtheil der Nothwendigkeit.

§. 177.

Das Urtheil der Nothwendigkeit als der Identität des Inhalts in ſeinem Unterſchiede 1) enthält im Prädikate Theils die Subſtanz oder Natur des Subjekts, das konkrete Allgemeine, — die Gattung; — Theils indem dieß Allgemeine ebenſo die Beſtimmtheit als negative in ſich enthält, die ausſchließende weſentliche Beſtimmtheit — die Art; — kategoriſches Urtheil.

2) Nach ihrer Subſtantialität erhalten die beiden Seiten

die Geſtalt ſelbſtſtändiger Wirklichkeit, deren Identität nur eine innere, damit die Wirklichkeit des einen zugleich nicht ſeine, ſondern das Seyn des andern iſt; — hypothetiſches Urtheil.

3) An dieſer Entäußerung des Begriffs die innere Identität zugleich geſetzt, ſo iſt das Allgemeine der Gattung, die in ihrer ausſchließenden Einzelnheit identiſch mit ſich iſt; das Urtheil, welches dieß Allgemeine zu ſeinen beiden Seiten hat, das einmal als ſolches, das andremal als den Kreis ſeiner ſich ausſchließenden Beſonderung, deren Entweder-Oder eben ſo ſehr als Sowohl-Als die Gattung iſt, — iſt das disjunktive Urtheil. Die Allgemeinheit zunächſt als Gattung und nun auch als der Umkreis ihrer Arten iſt hiemit als Totalität beſtimmt und geſetzt.

Zuſatz. Das kategoriſche Urtheil (das Gold iſt Metall, die Roſe iſt eine Pflanze) iſt das unmittelbare Urtheil der Nothwendigkeit und entſpricht in der Sphäre des Weſens dem Subſtantialitätsverhältniß. Alle Dinge ſind ein kategoriſches Urtheil, d. h. ſie haben ihre ſubſtantielle Natur, welche die feſte und unwandelbare Grundlage derſelben bildet. Erſt indem wir die Dinge unter dem Geſichtspunkt ihrer Gattung und als durch dieſe mit Nothwendigkeit beſtimmt betrachten, fängt das Urtheil an ein wahrhaftes zu ſeyn. Es muß als ein Mangel an logiſcher Bildung bezeichnet werden, wenn Urtheile wie dieſe: das Gold iſt theuer und das Gold iſt Metall, — als auf gleicher Stufe ſtehend, betrachtet werden. Daß das Gold theuer iſt, betrifft eine äußerliche Beziehung deſſelben zu unſern Neigungen und Bedürfniſſen, zu den Koſten ſeiner Gewinnung u. ſ. f., und das Gold bleibt was es iſt, wenn auch jene äußere Beziehung ſich ändert oder hinwegfällt. Dahingegen macht die Metallität die ſubſtantielle Natur des Goldes aus, ohne welche daſſelbe mit Allem was ſonſt an ihm iſt oder von ihm ausgeſagt werden mag, nicht zu beſtehen vermag. Eben ſo verhält es ſich, wenn wir ſagen: Kajus iſt ein Menſch; wir ſprechen damit aus, daß

Alles was derſelbe ſonſt ſeyn mag, nur Werth und Bedeutung hat, in ſofern daſſelbe dieſer ſeiner ſubſtantiellen Natur, ein Menſch zu ſeyn, entſpricht. — Weiter iſt nun aber auch das kategoriſche Urtheil in ſofern noch mangelhaft, als in demſelben das Moment der Beſonderheit noch nicht zu ſeinem Rechte kommt. So iſt z. B. das Gold wohl Metall, allein Silber, Kupfer, Eiſen u. ſ. w. ſind gleichfalls Metalle und die Metallität als ſolche verhält ſich als gleichgültig gegen das Beſondere ihrer Arten. Hierin liegt der Fortgang vom kategoriſchen zum hypothetiſchen Urtheil, welches durch die Formel ausgedrückt werden kann: Wenn A iſt, ſo iſt B. Wir haben hier denſelben Fortgang wie früher vom Verhältniß der Subſtantialität zum Verhältniß der Kauſalität. Im hypothetiſchen Urtheil erſcheint die Beſtimmtheit des Inhalts als vermittelt, als von Anderm abhängig und dieß iſt dann eben das Verhältniß von Urſache und Wirkung. Die Bedeutung des hypothetiſchen Urtheils iſt nun überhaupt die, daß durch daſſelbe das Allgemeine in ſeiner Beſonderung geſetzt wird und wir erhalten hiermit als dritte Form des Urtheils der Nothwendigkeit das disjunktive Urtheil. A iſt entweder B oder C oder D; das poetiſche Kunſtwerk iſt entweder epiſch oder lyriſch oder dramatiſch; die Farbe iſt entweder gelb oder blau oder roth u. ſ. w. Die beiden Seiten des disjunktiven Urtheils ſind identiſch; die Gattung iſt die Totalität ihrer Arten und die Totalität der Arten iſt die Gattung. Dieſe Einheit des Allgemeinen und des Beſondern iſt der Begriff und dieſer iſt es, welcher nunmehr den Inhalt des Urtheils bildet.

c) Das Urtheil des Begriffs.

§. 178.

Das Urtheil des Begriffs hat den Begriff, die Totalität in einfacher Form, zu ſeinem Inhalte, das Allgemeine mit ſeiner vollſtändigen Beſtimmtheit. Das Subjekt iſt 1) zunächſt ein Einzelnes, das zum Prädikat die Reflexion des beſondern

Daſeyns auf ſein Allgemeines hat, — die Uebereinſtimmung oder Nicht-Uebereinſtimmung dieſer beiden Beſtimmungen; gut, wahr, richtig u. ſ. f. — *aſſertoriſches* Urtheil.

Erſt ein ſolches Urtheilen, ob ein Gegenſtand, Handlung u. ſ. f. gut oder ſchlecht, wahr, ſchön u. ſ. f. iſt, heißt man auch im gemeinen Leben urtheilen; man wird keinem Menſchen Urtheilskraft zuſchreiben, der z. B. die poſitiven oder negativen Urtheile zu machen weiß: dieſe Roſe iſt roth, dieß Gemälde iſt roth, grün, ſtaubig u. ſ. f.

Durch das Princip des unmittelbaren Wiſſens und Glaubens iſt ſelbſt in der Philoſophie das aſſertoriſche Urtheilen, das in der Geſellſchaft, wenn es für ſich auf Geltenſollen Anſpruch macht, vielmehr für ungehörig gilt, zur einzigen und weſentlichen Form der Lehre gemacht worden. Man kann in den ſogenannten philoſophiſchen Werken, die jenes Princip behaupten, hunderte und aber hunderte von *Verſicherungen* über Vernunft, Wiſſen, Denken u. ſ. f. leſen, die, weil denn doch die äußere Autorität nicht mehr viel gilt, durch die unendlichen Wiederholungen des einen und deſſelben ſich Beglaubigung zu gewinnen ſuchen.

§. 179.

Das aſſertoriſche Urtheil enthält an ſeinem zunächſt unmittelbaren Subjekte nicht die Beziehung des Beſondern und Allgemeinen, welche im Prädikat ausgedrückt iſt. Dieß Urtheil iſt daher nur eine ſubjektive Partikularität, und es ſteht ihm die entgegengeſetzte Verſicherung mit gleichem Rechte oder vielmehr Unrechte gegenüber; es iſt daher 2) ſogleich nur ein *problematiſches* Urtheil. Aber 3) die objektive Partikularität an dem *Subjekte geſetzt*, ſeine Beſonderheit als die Beſchaffenheit ſeines Daſeyns, ſo drückt das Subjekt nun die Beziehung derſelben auf ſeine Beſchaffenheit, d. i. auf ſeine Gattung, hiemit dasjenige aus, was (ſ. vorher. §.) den Inhalt des Prädikats ausmacht; (*dieſes* — die unmittelbare Einzelnheit, — *Haus*, —

Gattung, ſo — und ſo beſchaffen — Beſonderheit — iſt gut oder ſchlecht) — apodiktiſches Urtheil. — Alle Dinge ſind eine Gattung (ihre Beſtimmung und Zweck) in einer einzelnen Wirklichkeit von einer beſondern Beſchaffenheit; und ihre Endlichkeit iſt, daß das Beſondere derſelben dem Allgemeinen gemäß ſeyn kann oder auch nicht.

§. 180.

Subjekt und Prädikat ſind auf dieſe Weiſe ſelbſt jedes das ganze Urtheil. Die unmittelbare Beſchaffenheit des Subjekts zeigt ſich zunächſt als der vermittelnde Grund zwiſchen der Einzelnheit des Wirklichen und zwiſchen ſeiner Allgemeinheit, als der Grund des Urtheils. Was in der That geſetzt worden, iſt die Einheit des Subjekts und des Prädikats als der Begriff ſelbſt; er iſt die Erfüllung des leeren: Iſt, der Kopula, und indem ſeine Momente zugleich als Subjekt und Prädikat unterſchieden ſind, iſt er als Einheit derſelben, als die ſie vermittelnde Beziehung geſetzt, — der Schluß.

c.

Der Schluß.

§. 181.

Der Schluß iſt die Einheit des Begriffes und des Urtheils; — er iſt der Begriff als die einfache Identität, in welche die Formunterſchiede des Urtheils zurückgegangen ſind, und Urtheil, in ſofern er zugleich in Realität, nämlich in dem Unterſchiede ſeiner Beſtimmungen geſetzt iſt. Der Schluß iſt das Vernünftige und Alles Vernünftige.

Der Schluß pflegt zwar gewöhnlich als die Form des Vernünftigen angegeben zu werden, aber als eine ſubjektive, und ohne daß zwiſchen ihr und ſonſt einem vernünftigen Inhalt, z. B. einem vernünftigen Grundſatze, einer vernünftigen Handlung, Idee u. ſ. f. irgend ein Zuſammenhang aufgezeigt würde. Es wird überhaupt viel und oft von der Ver-

nunft gesprochen und an sie appellirt, ohne die Angabe, was ihre Bestimmtheit, was sie ist, und am wenigsten wird dabei an das Schließen gedacht. In der That ist das formelle Schließen das Vernünftige in solcher vernunftlosen Weise, daß es mit einem vernünftigen Gehalt nichts zu thun hat. Da aber ein solcher vernünftig nur seyn kann durch die Bestimmtheit, wodurch das Denken Vernunft ist, so kann er es allein durch die Form seyn, welche der Schluß ist. — Dieser ist aber nichts anders als der gesetzte (zunächst formell-), reale Begriff, wie der §. ausdrückt. Der Schluß ist deswegen der wesentliche Grund alles Wahren; und die Definition des Absoluten ist nunmehr, daß es der Schluß ist, oder als Satz diese Bestimmung ausgesprochen: Alles ist ein Schluß. Alles ist Begriff und sein Daseyn ist der Unterschied der Momente derselben, so daß seine allgemeine Natur durch die Besonderheit sich äußerliche Realität giebt und hiedurch und als negative Reflexion-in-sich sich zum Einzelnen macht. — Oder umgekehrt das Wirkliche ist ein Einzelnes, das durch die Besonderheit sich in die Allgemeinheit erhebt und sich identisch mit sich macht. — Das Wirkliche ist Eines, aber eben so das Auseinandertreten der Begriffsmomente, und der Schluß der Kreislauf der Vermittlung seiner Momente, durch welchen es sich als Eines setzt.

Zusatz. Wie der Begriff und das Urtheil, so pflegt auch der Schluß bloß als eine Form unseres subjektiven Denkens betrachtet zu werden und es heißt demgemäß, der Schluß sey die Begründung des Urtheils. Nun weist zwar allerdings das Urtheil auf den Schluß hin, allein es ist nicht bloß unser subjektives Thun, wodurch dieser Fortgang zu Stande kömmt, sondern das Urtheil selbst ist es, welches sich als Schluß setzt und in demselben zur Einheit des Begriffs zurückkehrt. Näher ist es das apodiktische Urtheil, welches den Uebergang zum Schluß

bildet. Im apodiktiſchen Urtheil haben wir ein Einzelnes, welches durch ſeine Beſchaffenheit ſich auf ſein Allgemeines d. h. auf ſeinen Begriff bezieht. Das Beſondere erſcheint hier als die vermittelnde Mitte zwiſchen dem Einzelnen und dem Allgemeinen, und dieß iſt die Grundform des Schluſſes, deſſen weitere Entwicklung, formell aufgefaßt, darin beſteht, daß auch das Einzelne und das Allgemeine dieſe Stelle einnehmen, wodurch dann der Uebergang von der Subjektivität zur Objektivität gebildet wird.

§. 182.

Der unmittelbare Schluß iſt, daß die Begriffsbeſtimmungen als abſtrakte gegen einander nur in äußerem Verhältniß ſtehen, ſo daß die beiden Extreme die Einzelnheit und Allgemeinheit, der Begriff aber als die beide zuſammenſchließende Mitte gleichfalls nur die abſtrakte Beſonderheit iſt. Hiermit ſind die Extreme eben ſo ſehr gegen einander wie gegen ihre Mitte gleichgültig für ſich beſtehend geſetzt. Dieſer Schluß iſt ſomit das Vernünftige als begrifflos, — der formelle Verſtandesſchluß. — Das Subjekt wird darin mit einer andern Beſtimmtheit zuſammengeſchloſſen; oder das Allgemeine ſubſumirt durch dieſe Vermittlung ein ihm äußerliches Subjekt. Der vernünftige Schluß dagegen iſt, daß das Subjekt durch die Vermittlung ſich mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt. So iſt es erſt Subjekt, oder das Subjekt iſt erſt an ihm ſelbſt der Vernunftſchluß.

In der folgenden Betrachtung wird der Verſtandesſchluß nach ſeiner gewöhnlichen geläufigen Bedeutung in ſeiner ſubjektiven Weiſe ausgedrückt, die ihm nach dem Sinne zukommt, daß wir ſolche Schlüſſe machen. In der That iſt er nur ein ſubjektives Schließen; ebenſo hat aber dieß die objektive Bedeutung, daß er nur die Endlichkeit der Dinge aber auf die beſtimmte Weiſe, welche die Form hier erreicht hat, ausdrückt. An den endlichen Dingen iſt die Subjektivität

als Dinglichkeit, trennbar von ihren Eigenschaften, ihrer Besonderheit, eben so trennbar von ihrer Allgemeinheit, sowohl in sofern diese die bloße Qualität des Dinges und sein äußerlicher Zusammenhang mit andern Dingen, als dessen Gattung und Begriff ist.

Zusatz. In Gemäßheit der im Obigen erwähnten Auffassung des Schlusses als der Form des Vernünftigen, hat man dann auch die Vernunft selbst als das Vermögen zu schließen, den Verstand dagegen als das Vermögen Begriffe zu bilden definirt. Abgesehen von der hierbei zu Grunde liegenden oberflächlichen Vorstellung vom Geist, als eines bloßen Inbegriffs neben einander bestehender Kräfte oder Vermögen, so ist über diese Zusammenstellung des Verstandes mit dem Begriff und der Vernunft mit dem Schluß zu bemerken, daß so wenig der Begriff bloß als Verstandesbestimmung, eben so wenig auch der Schluß ohne Weiteres als vernünftig zu betrachten ist. Einerseits nämlich ist dasjenige, was in der formellen Logik in der Lehre vom Schluß abgehandelt zu werden pflegt, in der That nichts Anderes als der bloße Verstandesschluß, welchem die Ehre als Form des Vernünftigen, ja als das Vernünftige schlechthin zu gelten, keineswegs zukömmt, und andererseits ist der Begriff als solcher so wenig bloße Verstandesform, daß es vielmehr nur der abstrahirende Verstand ist, wodurch derselbe dazu herabgesetzt wird. Man pflegt demgemäß wohl auch bloße Verstandesbegriffe und Vernunftbegriffe zu unterscheiden, welches jedoch nicht so zu verstehen ist, als *gebe* es zweierlei Arten von Begriffen, sondern vielmehr *so* daß es *unser* Thun ist, entweder bloß bei der negativen und abstrakten Form des Begriffs stehen zu bleiben oder denselben, seiner wahren Natur nach, als das zugleich Positive und Konkrete aufzufassen. So ist es z. B. der bloße Verstandesbegriff der Freiheit, wenn dieselbe als der abstrakte Gegensatz der Nothwendigkeit betrachtet wird, wohingegen der wahre und vernünftige Begriff der Freiheit die Nothwendigkeit als

aufgehoben in sich enthält. Eben so ist die vom sogenannten Deismus aufgestellte Definition Gottes der bloße Verstandesbegriff Gottes, wohingegen die christliche Religion, welche Gott als den dreieinigen weiß, den Vernunftbegriff Gottes enthält.

a) Qualitativer Schluß.

§. 183.

Der erste Schluß ist Schluß des Daseyns oder der qualitative, wie er im vorigen §. angegeben worden, 1) E—B—A, daß ein Subjekt als Einzelnes durch eine Qualität mit einer allgemeinen Bestimmtheit zusammengeschlossen ist.

Daß das Subjekt (der Terminus minor) noch weitere Bestimmungen hat, als die der Einzelnheit, ebenso das andere Extrem (das Prädikat des Schlußsatzes, der Terminus major) weiter bestimmt ist, als nur ein Allgemeines zu seyn, kommt hier nicht in Betracht; nur die Formen, durch die sie den Schluß machen.

Zusatz. Der Schluß des Daseyns ist bloßer Verstandesschluß und zwar in sofern, als hier die Einzelnheit, die Besonderheit und die Allgemeinheit einander ganz abstrakt gegenüber stehen. So ist dann dieser Schluß das höchste Außer-sich-kommen des Begriffs. Wir haben hier ein unmittelbar Einzelnes, als Subjekt; an diesem Subjekt wird dann irgend eine besondere Seite, eine Eigenschaft, hervorgehoben, und mittelst derselben erweist das Einzelne sich als ein Allgemeines. So z. B. wenn wir sagen: diese Rose ist roth; Roth ist eine Farbe, also ist diese Rose ein Farbiges. Diese Gestalt des Schlusses ist es vornehmlich, welche in der gewöhnlichen Logik verhandelt zu werden pflegt. Vormals betrachtete man den Schluß als die absolute Regel alles Erkennens und eine wissenschaftliche Behauptung galt nur dann als gerechtfertigt, wenn dieselbe als durch einen Schluß vermittelt nachgewiesen wurde. Heut zu

Tage begegnet man den verschiedenen Formen des Schlusses fast nur noch in den Kompendien der Logik und gilt die Kenntniß derselben für eine leere Schulweisheit, von welcher weder im praktischen Leben, noch auch in der Wissenschaft, irgend ein weiterer Gebrauch zu machen sey. Darüber ist zunächst zu bemerken, daß obschon es überflüssig und pedantisch seyn würde, bei jeder Gelegenheit mit der ganzen Ausführlichkeit des förmlichen Schließens aufzutreten, die verschiedenen Formen des Schlusses gleichwohl in unserm Erkennen sich fortwährend geltend machen. Wenn z. B. Jemand zur Winterszeit des Morgens beim Erwachen die Wagen auf der Straße knarren hört und dadurch zu der Betrachtung veranlaßt wird, daß es wohl stark gefroren haben möge, so vollbringt er hiermit eine Operation des Schließens, und diese Operation wiederholen wir täglich unter den mannigfaltigsten Komplikationen. Es dürfte somit wenigstens von nicht geringerem Interesse seyn, sich dieses seines täglichen Thuns, als eines denkenden Menschen, ausdrücklich bewußt zu werden, als es ja von anerkanntem Interesse ist, nicht nur von den Funktionen unseres organischen Lebens, wie z. B. den Funktionen der Verdauung, der Blutbereitung, des Athmens u. s. w., sondern auch von den Vorgängen und Gebilden der uns umgebenden Natur, Kenntniß zu nehmen. Dabei wird unbedenklich zuzugeben seyn, daß so wenig es, um gehörig zu verdauen, zu athmen u. s. w., eines vorgängigen Studiums der Anatomie und der Physiologie bedarf, eben so wenig auch um richtige Schlüsse zu ziehen, man vorher Logik studirt zu haben braucht. — Aristoteles ist es, welcher zuerst die verschiedenen Formen und sogenannten Figuren des Schlusses, in ihrer subjektiven Bedeutung, beobachtet und beschrieben hat und zwar mit solcher Sicherheit und Bestimmtheit, daß im Wesentlichen nichts weiter hinzuzufügen gewesen ist. Ob nun schon diese Leistung dem Aristoteles zu großer Ehre gereicht, so sind es doch keineswegs die Formen des Verstandesschlusses, noch überhaupt des endlichen Denkens, deren er sich

bei ſeinen eigentlich philoſophiſchen Unterſuchungen bedient hat. (S. Anmerkung zu §. 189.)

§. 184.

Dieſer Schluß iſt α) ganz zufällig nach ſeinen Beſtimmungen, indem die Mitte als abſtrakte Beſonderheit nur irgend eine Beſtimmtheit des Subjekts iſt, deren es als unmittelbares ſomit empiriſch-konkretes mehrere hat, alſo mit eben ſo mancherlei andern Allgemeinheiten, zuſammengeſchloſſen werden kann, ſo wie auch eine einzelne Beſonderheit wieder verſchiedene Beſtimmtheiten in ſich haben, alſo das Subjekt durch denſelben medius terminus auf unterſchiedene Allgemeine bezogen werden kann.

Das förmliche Schließen iſt mehr aus der Mode gekommen, als daß man deſſen Unrichtigkeit eingeſehen hätte, und deſſen Nichtgebrauch auf ſolche Weiſe rechtfertigen wollte. Dieſer und der folgende §. giebt die Richtigkeit ſolches Schließens für die Wahrheit, an.

Nach der im §. angegebenen Seite kann durch ſolche Schlüſſe das Verſchiedenſte, wie man es nennt, bewieſen werden. Es braucht nur der medius terminus genommen zu werden, aus dem der Uebergang auf die verlangte Beſtimmung gemacht werden kann. Mit einem andern medius terminus aber läßt ſich etwas Anderes bis zum Entgegengeſetzten beweiſen. — Je konkreter ein Gegenſtand iſt, deſto mehrere Seiten hat er, die ihm angehören und zu mediis terminis dienen können. Welche unter dieſen Seiten weſentlicher als die andere ſey, muß wieder auf einem ſolchen Schließen beruhen, das ſich an die einzelne Beſtimmtheit hält und für dieſelbe gleichfalls leicht eine Seite und Rückſicht finden kann, nach welcher ſie ſich als wichtig und nothwendig geltend machen läßt.

Zuſatz. So wenig man auch im täglichen Verkehr des Lebens an den Verſtandesſchluß zu denken pflegt, ſo ſpielt der-

ſelbe darin doch fortwährend ſeine Rolle. So iſt es z. B. im bürgerlichen Rechtsſtreit das Geſchäft der Advokaten, die ihren Parteien günſtigen Rechtstitel geltend zu machen. Ein ſolcher Rechtstitel aber iſt in logiſcher Hinſicht nichts anderes als ein medius terminus. Daſſelbe findet dann auch ſtatt bei diplomatiſchen Verhandlungen, wenn z. B. verſchiedene Mächte ein und daſſelbe Land in Anſpruch nehmen. Hierbei kann das Recht der Erbſchaft, die geographiſche Lage des Landes, die Abſtammung und Sprache ſeiner Bewohner oder irgend ein anderer Grund als medius terminus hervorgehoben werden.

§. 185.

β) Eben ſo zufällig iſt dieſer Schluß durch die Form der Beziehung, welche in ihm iſt. Nach dem Begriffe des Schluſſes iſt das Wahre die Beziehung von Unterſchiedenen durch eine Mitte, welche deren Einheit iſt. Beziehungen der Extreme auf die Mitte aber (die ſogenannten Prämiſſen, der Oberſatz und Unterſatz), ſind vielmehr unmittelbare Beziehungen.

Dieſer Widerſpruch des Schluſſes drückt ſich wieder durch einen unendlichen Progreß aus als Forderung, daß die Prämiſſen gleichfalls jede durch einen Schluß bewieſen werden; da dieſer aber zwei eben ſolche unmittelbare Prämiſſen hat, ſo wiederholt ſich dieſe und zwar ſich immer verdoppelnde Foderung ins Unendliche.

§. 186.

Was hier (um der empiriſchen Wichtigkeit willen) als Mangel des Schluſſes, dem in dieſer Form abſolute Richtigkeit zugeſchrieben wird, bemerkt worden, muß ſich in der Fortbeſtimmung des Schluſſes von ſelbſt aufheben. Es iſt hier innerhalb der Sphäre des Begriffs wie im Urtheile die entgegengeſetzte Beſtimmtheit nicht bloß an ſich vorhanden, ſondern ſie iſt geſetzt, und ſo braucht auch für die Fortbeſtimmung des Schluſſes nur das aufgenommen zu werden, was durch ihn ſelbſt jedesmal geſetzt wird.

Durch den unmittelbaren Schluß E—B—A iſt das Einzelne mit dem Allgemeinen vermittelt und in dieſem Schlußſatze als Allgemeines geſetzt. Das einzelne Subjekt, ſo ſelbſt als Allgemeines, iſt hiemit nun die Einheit der beiden Extreme und das Vermittelnde; was die zweite Figur des Schluſſes giebt, 2) A—E—B. Dieſe drückt die Wahrheit der erſten aus, daß die Vermittlung in der Einzelnheit geſchehen, hiermit etwas Zufälliges iſt.

§. 187.

Die zweite Figur ſchließt das Allgemeine (welches aus dem vorigen Schlußſatze durch die Einzelnheit beſtimmt, herüber tritt, hiemit nun die Stelle des unmittelbaren Subjekts einnimmt) mit dem Beſondern zuſammen. Das Allgemeine iſt hiemit durch dieſen Schlußſatz als Beſonderes geſetzt, alſo als das Vermittelnde der Extreme, deren Stellen jetzt die andern einnehmen; die dritte Figur des Schluſſes: 3) B—A—E.

Die ſogenannten Figuren des Schluſſes (Ariſtoteles kennt mit Recht deren nur drei; die vierte iſt ein überflüſſiger ja ſelbſt abgeſchmackter Zuſatz der Neuern) werden in der gewöhnlichen Abhandlung derſelben neben einander geſtellt, ohne daß im geringſten daran gedacht würde, ihre Nothwendigkeit, noch weniger aber ihre Bedeutung und ihren Werth zu zeigen. Es iſt darum kein Wunder, wenn die Figuren ſpäter als ein leerer Formalismus behandelt worden ſind. Sie haben aber einen ſehr gründlichen Sinn, der auf der Nothwendigkeit beruht, daß jedes Moment als Begriffsbeſtimmung ſelbſt das Ganze und der vermittelnde Grund wird. — Welche Beſtimmungen aber ſonſt die Sätze, ob ſie univerſelle u. ſ. f. oder negative ſeyn dürfen, um einen richtigen Schluß in den verſchiedenen Figuren herauszubringen, dieß iſt eine mechaniſche Unterſuchung, die wegen ihres begriffloſen Mechanismus und ihrer innern Bedeutungsloſigkeit mit Recht in Vergeſſenheit gekommen iſt. — Am wenigſten kann man ſich für

die Wichtigkeit solcher Untersuchung und des Verstandesschlusses überhaupt auf Aristoteles berufen, der freilich diese so wie unzählige andere Formen des Geistes und der Natur beschrieben und ihre Bestimmtheit aufgesucht und angegeben hat. In seinen metaphysischen Begriffen sowohl als in den Begriffen des Natürlichen und des Geistigen war er so weit entfernt, die Form des Verstandes-Schlusses zur Grundlage und zum Kriterium machen zu wollen, daß man sagen könnte, es würde wohl auch nicht ein einziger dieser Begriffe haben entstehen oder belassen werden können, wenn er den Verstandesgesetzen unterworfen werden sollte. Bei dem vielen Beschreibenden und Verständigen, das Aristoteles nach seiner Weise wesentlich beibringt, ist bei ihm immer das herrschende der spekulative Begriff, und jenes verständige Schließen, das er zuerst so bestimmt angegeben, läßt er nicht in diese Sphäre herüber treten.

Zusatz. Der objektive Sinn der Figuren des Schlusses ist überhaupt der, daß alles Vernünftige sich als ein dreifacher Schluß erweist, und zwar dergestalt, daß ein jedes seiner Glieder eben sowohl die Stelle eines Extrems als auch die der vermittelnden Mitte einnimmt. Dieß ist namentlich der Fall mit den drei Gliedern der philosophischen Wissenschaft, d. h. der logischen Idee, der Natur und dem Geist. Hier ist zunächst die Natur das mittlere, zusammenschließende Glied. Die Natur, diese unmittelbare Totalität, entfaltet sich in die beiden Extreme der logischen Idee und des Geistes. Der Geist aber ist nur Geist, indem er durch die Natur vermittelt ist. Zweitens ist dann eben so der Geist, den wir als das Individuelle, Bethätigende wissen, die Mitte und die Natur und die logische Idee sind die Extreme. Der Geist ist es, der in der Natur die logische Idee erkennt und sie so zu ihrem Wesen erhebt. Eben so ist drittens die logische Idee selbst die Mitte; sie ist die absolute Sub-

ſtanz des Geiſtes wie der Natur, das Allgemeine, Alldurchdringende. Dieß ſind die Glieder des abſoluten Schluſſes.

§. 188.

Indem jedes Moment die Stelle der Mitte und der Extreme durchlaufen hat, hat ſich ihr beſtimmter Unterſchied gegeneinander aufgehoben, und der Schluß hat zunächſt in dieſer Form der Unterſchiedsloſigkeit ſeiner Momente die äußerliche Verſtandesidentität, die Gleichheit, zu ſeiner Beziehung; — der quantitative oder mathematiſche Schluß. Wenn zwei Dinge einem dritten gleich ſind, ſind ſie unter ſich gleich.

Zuſatz. Der hier erwähnte quantitative Schluß kommt bekanntlich in der Mathematik als ein Axiom vor, von welchem, ſo wie von den übrigen Axiomen geſagt zu werden pflegt, daß ihr Inhalt nicht bewieſen zu werden vermöge, aber auch dieſes Beweiſes nicht bedürfe, da derſelbe unmittelbar einleuchte. In der That ſind jedoch dieſe mathematiſchen Axiome nichts Anderes als logiſche Sätze, die, in ſofern in denſelben beſondere und beſtimmte Gedanken ausgeſprochen werden, aus dem allgemeinen und ſich ſelbſt beſtimmenden Denken abzuleiten ſind, welches dann eben als ihr Beweis zu betrachten iſt. Dieß iſt hier der Fall mit dem in der Mathematik als Axiom aufgeſtellten quantitativen Schluß, welcher ſich als das nächſte Reſultat des qualitativen oder unmittelbaren Schluſſes erweiſt. — Der quantitative Schluß iſt übrigens der ganz formloſe Schluß, da in demſelben der durch den Begriff beſtimmte Unterſchied der Glieder aufgehoben iſt. Welche Sätze hier Prämiſſen ſeyn ſollen, das hängt von äußerlichen Umſtänden ab, und macht man deshalb bei der Anwendung dieſes Schluſſes dasjenige zur Vorausſetzung, was ſchon anderweit feſtſteht und bewieſen iſt.

§. 189.

Hiedurch iſt zunächſt an der Form zu Stande gekommen, 1) daß jedes Moment die Beſtimmung und Stelle der Mitte, alſo des Ganzen, überhaupt bekommen, die Einſeitigkeit ſeiner

Abstraktion (§. 182. und 184.) hiemit an sich verloren hat; daß 2) die Vermittlung (§. 185.) vollendet worden ist, eben so nur an sich, nämlich nur als ein Kreis sich gegenseitig voraussetzender Vermittlungen. In der ersten Figur E—B—A sind die beiden Prämissen, E—B und B—A, noch unvermittelt; jene wird in der dritten, diese in der zweiten Figur vermittelt. Aber jede dieser zwei Figuren setzt für die Vermittlung ihrer Prämissen ebenso ihre beiden andern Figuren voraus.

Hiernach ist die vermittelnde Einheit des Begriffs nicht mehr nur als abstrakte Besonderheit, sondern als entwickelte Einheit der Einzelnheit und Allgemeinheit zu setzen, und zwar zunächst als reflektirte Einheit dieser Bestimmungen; die Einzelnheit zugleich als Allgemeinheit bestimmt. Solche Mitte giebt den Reflexionsschluß.

β) Reflexions-Schluß.

§. 190.

Die Mitte so zunächst 1) nicht allein als abstrakte besondere Bestimmtheit des Subjekts, sondern zugleich als Alle einzelne konkrete Subjekte, denen nur unter andern auch jene Bestimmtheit zukommt, giebt den Schluß der Allheit. Der Obersatz, der die besondere Bestimmtheit, den Terminus medius, als Allheit zum Subjekte hat, setzt aber den Schlußsatz, der jenen zur Voraussetzung haben sollte, vielmehr selbst voraus. Er beruht daher 2) auf der Induktion, deren Mitte die vollständigen Einzelnen als solche, a, b, c, d u. s. s. sind. Indem aber die unmittelbare empirische Einzelnheit von der Allgemeinheit verschieden ist, und darum keine Vollständigkeit gewähren kann, so beruht die Induktion 3) auf der Analogie, deren Mitte ein Einzelnes, aber in dem Sinne seiner wesentlichen Allgemeinheit, seiner Gattung oder wesentlichen Bestimmtheit, ist. — Der erste Schluß verweist für seine Vermittlung auf den zweiten, und der zweite auf den dritten; dieser aber fordert ebenso

eine in ſich beſtimmte Allgemeinheit, oder die Einzelnheit als Gattung, nachdem die Formen äußerlicher Beziehung der Einzelnheit und Allgemeinheit in den Figuren des Reflexionsſchluſſes durchlaufen worden ſind.

Durch den Schluß der Allheit wird der §. 184. aufgezeigte Mangel der Grundform des Verſtandesſchluſſes verbeſſert, aber nur ſo, daß der neue Mangel entſteht, nämlich daß der Oberſatz das, was Schlußſatz ſeyn ſollte, ſelbſt vorausſetzt als einen ſomit unmittelbaren Satz. — Alle Menſchen ſind ſterblich, alſo iſt Kajus ſterblich, — alle Metalle ſind elektriſche Leiter, alſo auch z. B. das Kupfer. Um jene Oberſätze, die als Alle die unmittelbaren Einzelnen ausdrücken und weſentlich empiriſche Sätze ſeyn ſollen, ausſagen zu können, dazu gehört, daß ſchon vorher die Sätze über den einzelnen Kajus, das einzelne Kupfer für ſich als richtig konſtatirt ſind. — Mit Recht fällt jedem nicht bloß der Pedantismus, ſondern der nichtsſagende Formalismus ſolcher Schlüſſe: Alle Menſchen ſind ſterblich, nun aber iſt Kajus u. ſ. w., auf.

Zuſatz. Der Schluß der Allheit verweiſt auf den Schluß der Induktion, in welcher die Einzelnen die zuſammenſchließende Mitte bilden. Wenn wir ſagen: alle Metalle ſind elektriſche Leiter, ſo iſt dieß ein empiriſcher Satz, welcher aus der mit allen einzelnen Metallen vorgenommenen Prüfung reſultirt. Wir erhalten hiermit den Schluß der Induktion, welcher folgende Geſtalt hat:

B — E — A
E
E
•
•
•

Gold iſt Metall, Silber iſt Metall, eben ſo Kupfer, Blei u. ſ. w. Dieß iſt der Oberſatz. Dazu kömmt dann der Unterſatz: alle

dieſe Körper ſind elektriſche Leiter, und daraus reſultirt der Schlußſatz, daß alle Metalle elektriſche Leiter ſind. Hier iſt alſo die Einzelnheit als Allheit das Verbindende. Dieſer Schluß ſchickt nun gleichfalls wieder zu einem andern Schluß fort. Er hat zu ſeiner Mitte die vollſtändigen Einzelnen. Dieß ſetzt voraus, daß die Beobachtung und Erfahrung auf einem gewiſſen Gebiet vollendet ſey. Weil es aber Einzelnheiten ſind, um die es ſich hierbei handelt, ſo giebt dieß wieder den Progreß ins Unendliche (E,E,E...). Bei einer Induktion können die Einzelnheiten niemals erſchöpft werden. Wenn man ſagt: alle Metalle, alle Pflanzen u. ſ. w., ſo heißt dieß nur ſo viel als: alle Metalle, alle Pflanzen, die man bis jetzt kennen gelernt hat. Jede Induktion iſt deshalb unvollkommen. Man hat wohl dieſe und jene, man hat viele Beobachtungen gemacht, aber nicht alle Fälle, nicht alle Individuen ſind beobachtet worden. Dieſer Mangel der Induktion iſt es, welcher zur Analogie führt. Im Schluß der Analogie wird daraus, daß Dingen einer gewiſſen Gattung eine gewiſſe Eigenſchaft zukömmt, geſchloſſen, daß auch andern Dingen derſelben Gattung dieſelbe Eigenſchaft zukömmt. So iſt es z. B. ein Schluß der Analogie, wenn geſagt wird: Man hat bisher bei allen Planeten dieß Geſetz der Bewegung gefunden, alſo wird ein neu entdeckter Planet ſich wahrſcheinlich nach demſelben Geſetz bewegen. Die Analogie ſteht in den empiriſchen Wiſſenſchaften mit Recht in großem Anſehen und man iſt auf dieſem Wege zu ſehr wichtigen Reſultaten gelangt. Es iſt der Inſtinkt der Vernunft, welcher ahnen läßt, daß dieſe oder jene empiriſch aufgefundene Beſtimmung in der innern Natur oder der Gattung eines Gegenſtandes begründet ſey, und welcher darauf weiter fußt. Die Analogie kann übrigens oberflächlicher oder gründlicher ſeyn. Wenn z. B. geſagt wird: der Menſch Kajus iſt ein Gelehrter; Titus iſt auch ein Menſch, alſo wird er wohl auch ein Gelehrter ſeyn — ſo iſt dieß jedenfalls eine ſehr ſchlechte Analogie, und zwar um deswillen, weil das Gelehrt-

ſeyn eines Menſchen gar nicht ohne Weiteres in dieſer ſeiner Gattung begründet iſt. Dergleichen oberflächliche Analogien kommen gleichwohl ſehr häufig vor. So pflegt man z. B. zu ſagen: Die Erde iſt ein Himmelskörper und hat Bewohner; der Mond iſt auch ein Himmelskörper; alſo wird er wohl auch bewohnt ſeyn. Dieſe Analogie iſt um nichts beſſer, als die vorher erwähnte. Daß die Erde Bewohner hat, beruht nicht bloß darauf, daß ſie ein Himmelskörper iſt, ſondern es gehören dazu noch weitere Bedingungen, ſo namentlich das Umgebenſeyn mit einer Atmoſphäre, das damit zuſammenhängende Vorhandenſeyn von Waſſer u. ſ. w., und dieſe Bedingungen ſind es grade, welche dem Mond, ſo weit wir ihn kennen, fehlen. Was man in der neuern Zeit Naturphiloſophie genannt hat, das beſteht zum großen Theil in einem nichtigen Spiel mit leeren, äußerlichen Analogien, welche gleichwohl als tiefe Reſultate gelten ſollen. Die philoſophiſche Naturbetrachtung iſt dadurch in verdienten Mißkredit gerathen.

γ) Schluß der Nothwendigkeit.

§. 191.

Dieſer Schluß hat, nach den bloß abſtrakten Beſtimmungen genommen, das Allgemeine wie der Reflexionsſchluß die Einzelnheit, — dieſer nach der zweiten, jener nach der dritten Figur (§. 187.), zur Mitte; — das Allgemeine geſetzt als in ſich weſentlich beſtimmt. Zunächſt iſt 1) das Beſondere in der Bedeutung der beſtimmten Gattung oder Art die vermittelnde Beſtimmung, — im kategoriſchen Schluſſe. 2) Das Einzelne in der Bedeutung des unmittelbaren Seyns, daß es eben ſo vermittelnd als vermittelt ſey, — im hypothetiſchen Schluſſe. 3) Iſt das vermittelnde Allgemeine auch als Totalität ſeiner Beſonderungen, und als ein einzelnes Beſonderes, als ausſchließende Einzelnheit, geſetzt, — im disjunkti-

ven Schluſſe; — ſo daß eines und daſſelbe Allgemeine in dieſen Beſtimmungen als nur in Formen des Unterſchieds iſt.

§. 192.

Der Schluß iſt nach den Unterſchieden, die er enthält, genommen worden, und das allgemeine Reſultat des Verlaufs derſelben iſt, daß ſich darin das Sich-Aufheben dieſer Unterſchiede und des Außerſichſeyns des Begriffs ergiebt. Und zwar hat ſich 1) jedes der Momente ſelbſt als die Totalität der Momente, ſomit als ganzer Schluß erwieſen, ſie ſind ſo an ſich identiſch; und 2) die Negation ihrer Unterſchiede und deren Vermittlung macht das Fürſichſeyn aus; ſo daß ein und daſſelbe Allgemeine es iſt, welches in dieſen Formen iſt, und als deren Identität es hiermit auch geſetzt iſt. In dieſer Idealität der Momente erhält das Schließen die Beſtimmung, die Negation der Beſtimmtheiten, durch die es der Verlauf iſt, weſentlich zu enthalten, hiemit eine Vermittlung durch Aufhebung der Vermittlung, und ein Zuſammenſchließen des Subjekts nicht mit Anderem, ſondern mit aufgehobenem Andern, mit ſich ſelbſt, zu ſeyn.

Zuſatz. In der gewöhnlichen Logik pflegt mit der Abhandlung der Lehre vom Schluß der erſte, die ſogenannte Elementarlehre bildende Theil beſchloſſen zu werden. Darauf folgt dann als zweiter Theil die ſogenannte Methodenlehre, in welcher nachgewieſen werden ſoll, wie durch Anwendung der in der Elementarlehre abgehandelten Formen des Denkens auf die vorhandenen Objekte ein Ganzes wiſſenſchaftlicher Erkenntniß zu Stande zu bringen ſey. Wo dieſe Objekte herkommen und was es überhaupt mit dem Gedanken der Objektivität für eine Bewandtniß hat, darüber wird von der Verſtandeslogik weiter keine Auskunft gegeben. Das Denken gilt hier als eine bloß ſubjektive und formelle Thätigkeit und das Objektive, dem Denken gegenüber, als ein Feſtes und für ſich Vorhandenes. Dieſer Dualismus iſt aber nicht das Wahre, und es iſt ein gedankenloſes Verfahren, die Beſtimmungen der Subjektivität und der Objektivität

ſo ohne Weiteres aufzunehmen und nicht nach ihrer Herkunft zu fragen. Beide, ſowohl die Subjektivität als auch die Objektivität, ſind jedenfalls Gedanken und zwar beſtimmte Gedanken, welche ſich als in dem allgemeinen und ſich ſelbſt beſtimmenden Denken begründet zu erweiſen haben. Dieß iſt hier zunächſt rückſichtlich der Subjektivität geſchehen. Dieſe oder den ſubjektiven Begriff, welcher den Begriff als ſolchen, das Urtheil und den Schluß in ſich enthält, haben wir als das dialektiſche Reſultat der beiden erſten Hauptſtufen der logiſchen Idee, nämlich des Seyns oder des Weſens, erkannt. Wenn vom Begriff geſagt wird, er ſey ſubjektiv und nur ſubjektiv, ſo iſt dieß in ſofern ganz richtig, als er allerdings die Subjektivität ſelbſt iſt. Eben ſo ſubjektiv wie der Begriff als ſolcher ſind dann auch weiter das Urtheil und der Schluß, welche Beſtimmungen nächſt den ſogenannten Denkgeſetzen (der Identität, des Unterſchiedes und des Grundes) in der gewöhnlichen Logik den Inhalt der ſogenannten Elementarlehre bilden. Weiter iſt nun aber dieſe Subjektivität, mit ihren hier genannten Beſtimmungen, dem Begriff, dem Urtheil und dem Schluß, nicht als ein leeres Fachwerk zu betrachten, welches ſeine Erfüllung erſt von außen, durch für ſich vorhandene Objekte, zu erhalten hat, ſondern die Subjektivität iſt es ſelbſt, welche, als dialektiſch, ihre Schranke durchbricht und durch den Schluß ſich zur Objektivität erſchließt. —

§. 193.

Dieſe Realiſirung des Begriffs, in welcher das Allgemeine dieſe Eine in ſich zurückgegangene Totalität iſt, deren Unterſchiede ebenſo dieſe Totalität ſind, und die durch Aufheben der Vermittlung als unmittelbare Einheit ſich beſtimmt hat, — iſt das Objekt.

So fremdartig auf den erſten Anblick dieſer Uebergang vom Subjekt, vom Begriff überhaupt und näher vom Schluſſe, — beſonders wenn man nur den Verſtandesſchluß und das Schließen als ein Thun des Bewußtſeyns vor ſich hat, — in das

Objekt ſcheinen mag, ſo kann es doch nicht darum zu thun ſeyn, der Vorſtellung dieſen Uebergang plauſibel machen zu wollen. Es kann nur darnach gefragt werden, ob unſere gewöhnliche Vorſtellung von dem, was Objekt genannt wird, ungefähr dem entſpricht, was hier die Beſtimmung des Objekts ausmacht. Unter Objekt aber pflegt man nicht bloß ein abſtraktes Seyendes, oder exiſtirendes Ding, oder ein Wirkliches überhaupt zu verſtehen, ſondern ein konkretes in ſich vollſtändiges Selbſtſtändiges; dieſe Vollſtändigkeit iſt die Totalität des Begriffs. Daß das Objekt auch Gegenſtand und einem Andern Aeußeres iſt, dieß wird ſich näher beſtimmen, in ſofern es ſich in den Gegenſatz zum Subjektiven ſetzt; hier zunächſt als das, worin der Begriff aus ſeiner Vermittlung übergegangen iſt, iſt es nur unmittelbares unbefangenes Objekt, ſo wie ebenſo der Begriff erſt in dem nachherigen Gegenſatze als das Subjektive beſtimmt wird.

Ferner iſt das Objekt überhaupt das Eine noch weiter in ſich unbeſtimmte Ganze, die objektive Welt überhaupt, Gott, das abſolute Objekt. Aber das Objekt hat ebenſo den Unterſchied an ihm, zerfällt in ſich in unbeſtimmte Mannigfaltigkeit (als objektive Welt) und jedes dieſer Vereinzelten iſt auch ein Objekt, ein in ſich konkretes, vollſtändiges, ſelbſtſtändiges Daſeyn.

Wie die Objektivität mit Seyn, Exiſtenz und Wirklichkeit verglichen worden, ſo iſt auch der Uebergang zu Exiſtenz und Wirklichkeit (denn Seyn iſt das erſte ganz abſtrakte Unmittelbare) mit dem Uebergange zur Objektivität zu vergleichen. Der Grund, aus dem die Exiſtenz hervorgeht, — das Reflexions-Verhältniß, das ſich zur Wirklichkeit aufhebt, ſind nichts Anderes als der noch unvollkommen geſetzte Begriff, oder es ſind nur abſtrakte Seiten deſſelben, — der Grund iſt deſſen nur weſenhafte Einheit, — das Verhältniß nur die Beziehung von reellen nur in ſich reflektirt ſeyn ſollenden Seiten;

— der Begriff ist die Einheit von beiden, und das Objekt nicht nur wesenhafte, sondern in sich allgemeine Einheit, nicht nur reelle Unterschiede, sondern dieselben als Totalitäten in sich enthaltend.

Es erhellt übrigens, daß es bei diesen sämmtlichen Uebergängen um mehr als bloß darum zu thun ist, nur überhaupt die Unzertrennlichkeit des Begriffs oder Denkens vom Seyn zu zeigen. Es ist öfters bemerkt worden, daß Seyn weiter nichts ist, als die einfache Beziehung auf sich selbst, und daß diese arme Bestimmung ohnehin im Begriff oder auch im Denken enthalten ist. Der Sinn dieser Uebergänge ist nicht Bestimmungen aufzunehmen, wie sie nur enthalten sind, (wie auch in der ontologischen Argumentation vom Daseyn Gottes durch den Satz geschieht, daß das Seyn eine der Realitäten sey), sondern den Begriff zu nehmen, wie er zunächst für sich bestimmt-seyn soll als Begriff, mit dem diese entfernte Abstraktion des Seyns oder auch der Objektivität noch nichts zu thun habe, und an der Bestimmtheit desselben als Begriffsbestimmtheit allein zu sehen, ob und daß sie in eine Form übergeht, welche von der Bestimmtheit, wie sie dem Begriffe angehört und in ihm erscheint, verschieden ist.

Wenn das Produkt dieses Uebergangs, das Objekt, mit dem Begriffe, der darin nach seiner eigenthümlichen Form verschwunden ist, in Beziehung gesetzt wird, so kann das Resultat richtig so ausgedrückt werden, daß an sich Begriff oder auch, wenn man will, Subjektivität und Objekt dasselbe seyen. Eben so richtig ist aber, daß sie verschieden sind. Indem eins so richtig ist, wie das andere, ist damit eben eines so unrichtig als das andere; solche Ausdrucksweise ist unfähig, das wahrhafte Verhalten darzustellen. Jenes Ansich ist ein Abstraktum und noch einseitiger als der Begriff selbst, dessen Einseitigkeit überhaupt sich darin aufhebt, daß er sich zum Objekte der entgegengesetzten Einseitigkeit, aufhebt. So muß auch jenes

Ansich durch die Negation seiner sich zum Fürsichseyn bestimmen. Wie allenthalben ist die spekulative Identität nicht jene triviale, daß Begriff und Objekt an sich identisch seyen; — eine Bemerkung, die oft genug wiederholt worden ist, aber nicht oft genug wiederholt werden könnte, wenn die Absicht seyn sollte, den schaalen und vollends böswilligen Mißverständnissen über diese Identität ein Ende zu machen; was verständigerweise doch wieder nicht zu hoffen steht.

Uebrigens jene Einheit ganz überhaupt genommen, ohne an die einseitige Form ihres Ansichseyns zu erinnern, so ist sie es bekanntlich, welche bei dem ontologischen Beweise vom Daseyn Gottes vorausgesetzt wird, und zwar als das Vollkommenste. Bei Anselmus, bei welchem der höchst merkwürdige Gedanke dieses Beweises zuerst vorkommt, ist freilich zunächst bloß davon die Rede, ob ein Inhalt nur in unserm Denken sey. Seine Worte sind kurz diese: Certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu; id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. — Die endlichen Dinge sind nach den Bestimmungen, in welchen wir hier stehen, dieß, daß ihre Objektivität mit dem Gedanken derselben, d. i. ihrer allgemeinen Bestimmung, ihrer Gattung und ihrem Zweck nicht in Uebereinstimmung ist. Karteſius und Spinoza, u. s. f. haben diese Einheit objektiver ausgesprochen; das Princip der unmittelbaren Gewißheit oder des Glaubens aber nimmt sie mehr nach der subjektivern Weise Anselms, nämlich daß mit der Vorstellung Gottes unzertrennlich die Bestimmung seines Seyns in unserm Bewußtseyn verbunden ist. Wenn das Princip dieses Glaubens auch die Vorstellung der äußerlichen endlichen Dinge in die Unzertrenn-

lichkeit des Bewußtſeyns derſelben und ihres Seyns befaßt, weil ſie in der Anſchauung mit der Beſtimmung der Exiſtenz verbunden ſind, ſo iſt dieß wohl richtig. Aber es würde die größte Gedankenloſigkeit ſeyn, wenn gemeint ſeyn ſollte, in unſerm Bewußtſeyn ſey die Exiſtenz auf dieſelbe Weiſe mit der Vorſtellung der endlichen Dinge verbunden, als mit der Vorſtellung Gottes; es würde vergeſſen, daß die endlichen Dinge veränderlich und vergänglich ſind, d. i. daß die Exiſtenz nur tranſitoriſch mit ihnen verbunden, daß dieſe Verbindung nicht ewig, ſondern trennbar iſt. Anſelm hat darum mit Hintanſetzung ſolcher Verknüpfung, die bei den endlichen Dingen vorkommt, mit Recht das nur für das Vollkommne erklärt, was nicht bloß auf eine ſubjektive Weiſe, ſondern zugleich auf eine objektive Weiſe iſt. Alles Vornehmthun gegen den ſogenannten ontologiſchen Beweis und gegen dieſe anſelmiſche Beſtimmung des Vollkommenen hilft nichts, da ſie in jedem unbefangenen Menſchenſinne eben ſo ſehr liegt, als in jeder Philoſophie, ſelbſt wider Wiſſen und Willen, wie im Princip des unmittelbaren Glaubens, zurückkehrt.

Der Mangel aber in der Argumentation Anſelm's, den übrigens Karteſius und Spinoza, ſo wie das Princip des unmittelbaren Wiſſens mit ihr theilen, iſt, daß dieſe Einheit, die als das Vollkommenſte oder auch ſubjektiv als das wahre Wiſſen ausgeſprochen wird, vorausgeſetzt d. i. nur als an ſich angenommen wird. Dieſer hiemit abſtrakten Identität wird ſogleich die Verſchiedenheit der beiden Beſtimmungen entgegen gehalten, wie auch längſt gegen Anſelm geſchehen iſt, d. h. in der That, es wird die Vorſtellnng und Exiſtenz des Endlichen dem Unendlichen entgegen gehalten, denn, wie vorhin bemerkt, iſt das Endliche eine ſolche Objektivität, die dem Zwecke, ihrem Weſen und Begriffe zugleich nicht angemeſſen, von ihm verſchieden iſt, — oder eine ſolche Vorſtellung, ſolches Subjektives, das die Exiſtenz nicht involvirt. Dieſer

Einwurf und Gegensatz hebt sich nur dadurch, daß das Endliche als ein Unwahres, daß diese Bestimmungen als für sich einseitig und nichtig und die Identität somit als eine, in die sie selbst übergehen und in der sie versöhnt sind, aufgezeigt werden.

B.

Das Objekt.

§. 194.

Das Objekt ist unmittelbares Seyn durch die Gleichgültigkeit gegen den Unterschied, als welcher sich in ihm aufgehoben hat; es ist ferner in sich Totalität, und zugleich, indem diese Identität nur die ansichseyende der Momente ist, ist es ebenso gleichgültig gegen seine unmittelbare Einheit; es ist ein Zerfallen in Unterschiedene, deren jedes selbst die Totalität ist. Das Objekt ist daher der absolute Widerspruch der vollkommnen Selbstständigkeit des Mannigfaltigen, und der eben so vollkommnen Unselbstständigkeit der Unterschiedenen.

Die Definition: das Absolute ist das Objekt, ist am bestimmtesten in der leibnitzischen Monade enthalten, welche ein Objekt aber an sich vorstellend, und zwar die Totalität der Weltvorstellung seyn soll; in ihrer einfachen Einheit ist aller Unterschied nur als ein ideeller, unselbstständiger. Es kommt Nichts von außen in die Monade, sie ist in sich der ganze Begriff nur unterschieden durch dessen eigene größere oder geringere Entwickelung. Ebenso zerfällt diese einfache Totalität in die absolute Vielheit der Unterschiede so, daß sie selbstständige Monaden sind. In der Monade der Monaden und der prästabilirten Harmonie ihrer innern Entwicklungen sind diese Substanzen ebenso wieder zur Unselbstständigkeit und Idealität reducirt. Die leibnitzische Philosophie ist so der vollständig entwickelte Widerspruch.

Zusatz 1. Wenn das Absolute (Gott) als das Objekt

aufgefaßt und dabei ſtehen geblieben wird, ſo iſt dieß, wie ſolches in der neuern Zeit vornehmlich Fichte mit Recht hervorgehoben hat, überhaupt der Standpunkt des Aberglaubens und der knechtiſchen Furcht. Allerdings iſt Gott das Objekt und zwar das Objekt ſchlechthin, welchem gegenüber unſer beſonderes (ſubjektives) Meinen und Wollen keine Wahrheit und keine Gültigkeit hat. Aber eben als das abſolute Objekt ſteht Gott nicht als eine finſtre und feindliche Macht der Subjektivität gegenüber, ſondern enthält vielmehr dieſe als weſentliches Moment in ſich ſelbſt. Dieß iſt in der chriſtlichen Religionslehre ausgeſprochen, worin es heißt: Gott wolle, daß allen Menſchen geholfen werde und er wolle, daß alle Menſchen ſelig werden. Daß den Menſchen geholfen wird, daß ſie ſelig werden, dieß geſchieht dadurch, daß ſie zu dem Bewußtſeyn ihrer Einheit mit Gott gelangen und daß Gott aufhört für ſie bloßes Objekt und eben damit Gegenſtand der Furcht und des Schreckens zu ſeyn, wie dieß namentlich für das religiöſe Bewußtſeyn der Römer der Fall war. Wenn dann weiter in der chriſtlichen Religion Gott als die Liebe gewußt wird, und zwar in ſofern, als er in ſeinem Sohn, der mit ihm Eines iſt, als dieſer einzelne Menſch ſich den Menſchen geoffenbart und dadurch dieſelben erlöſt hat, ſo iſt damit gleichfalls ausgeſprochen, daß der Gegenſatz von Objektivität und Subjektivität *an ſich* überwunden iſt, und unſre Sache iſt es, dieſer Erlöſung uns dadurch theilhaftig zu machen, daß wir von unſrer unmittelbaren Subjektivität ablaſſen (den alten Adam ausziehen) und uns Gottes als unſeres wahren und weſentlichen Selbſt bewußt werden. — So wie nun die Religion und der religiöſe Kultus in der Ueberwindung des Gegenſatzes von Subjektivität und Objektivität beſteht, eben ſo hat auch die Wiſſenſchaft, und näher die Philoſophie, keine andre Aufgabe als *die*, dieſen Gegenſatz durch das Denken zu überwinden. Beim Erkennen iſt es überhaupt darum zu thun, der uns gegenüber ſtehenden objektiven Welt ihre Fremdheit abzuſtreifen, uns, wie man

zu ſagen pflegt, in dieſelbe zu finden, welches eben ſo viel heißt als das Objektive auf den Begriff zurückzuführen, welcher unſer innerſtes Selbſt iſt. Aus der bisherigen Erörterung iſt zu entnehmen, wie verkehrt es iſt, Subjektivität und Objektivität als einen feſten und abſtrakten Gegenſatz zu betrachten. Beide ſind ſchlechthin dialektiſch. Der Begriff, welcher zunächſt nur ſubjektiv iſt, ſchreitet, ohne daß er dazu eines äußern Materials oder Stoffs bedarf, ſeiner eignen Thätigkeit gemäß, dazu fort, ſich zu objektiviren, und eben ſo iſt das Objekt nicht ein Starres und Proceßloſes, ſondern ſein Proceß iſt der, ſich als das zugleich Subjektive zu erweiſen, welches den Fortgang zur Idee bildet. Wer mit den Beſtimmungen der Subjektivität und Objektivität nicht vertraut iſt und dieſelben in ihrer Abſtraktion feſthalten will, dem geſchieht es, daß ihm dieſe abſtrakten Beſtimmungen, ehe er ſich deſſen verſieht, durch die Finger laufen, und er grade das Gegentheil von dem ſagt was er hat ſagen wollen.

Zuſatz 2. Die Objektivität enthält die drei Formen des Mechanismus, des Chemismus und der Zweckbeziehung. Das mechaniſch beſtimmte Objekt iſt das unmittelbare, indifferente Objekt. Daſſelbe enthält zwar den Unterſchied, allein die Verſchiedenen verhalten ſich als gleichgültig gegen einander und ihre Verbindung iſt ihnen nur äußerlich. Im Chemismus erweiſt ſich das Objekt dagegen als weſentlich different, dergeſtalt daß die Objekte das, was ſie ſind, nur durch ihre Beziehung auf einander ſind und die Differenz ihre Qualität ausmacht. Die dritte Form der Objektivität, das teleologiſche Verhältniß, iſt die Einheit des Mechanismus und des Chemismus. Der Zweck iſt wieder wie das mechaniſche Objekt, in ſich beſchloſſene Totalität, jedoch bereichert durch das im Chemismus hervorgetretene Princip der Differenz, und ſo bezieht ſich derſelbe auf das ihm gegenüberſtehende Objekt. Die Realiſirung des Zweckes iſt es dann, welche den Uebergang zur Idee bildet.

a. Der Mechanismus.

§. 195.

Das Objekt 1) in ſeiner Unmittelbarkeit iſt der Begriff nur an ſich, hat denſelben als ſubjektiven zunächſt außer ihm, und alle Beſtimmtheit iſt als eine äußerlich geſetzte. Als Einheit Unterſchiedener iſt es daher ein Zuſammengeſetztes, ein Aggregat, und die Wirkſamkeit auf Anderes bleibt eine äußerliche Beziehung, — formeller Mechanismus. — Die Objekte bleiben in dieſer Beziehung und Unſelbſtſtändigkeit ebenſo ſelbſtſtändig, Widerſtand leiſtend einander äußerlich.

Wie Druck und Stoß mechaniſche Verhältniſſe ſind, ſo wiſſen wir auch mechaniſch, auswendig, in ſofern die Worte ohne Sinn für uns ſind, dem Sinne, Vorſtellen, Denken äußerlich bleiben und ſich ſelbſt ebenſo äußerlich, eine ſinnloſe Aufeinanderfolge ſind. Das Handeln, Frömmigkeit u. ſ. f. iſt ebenſo mechaniſch, in ſofern dem Menſchen durch Ceremonial-Geſetze, einen Gewiſſensrath u. ſ. f. beſtimmt wird, was er thut, und ſein eigner Geiſt und Wille nicht in ſeinen Handlungen iſt, ſie ihm ſelbſt ſomit äußerliche ſind.

Zuſatz. Der Mechanismus, als die erſte Form der Objektivität, iſt auch diejenige Kategorie, welche ſich der Reflexion bei Betrachtung der gegenſtändlichen Welt zunächſt darbietet und bei welcher dieſelbe ſehr häufig ſtehen bleibt. Dieß iſt jedoch eine oberflächliche und gedankenarme Betrachtungsweiſe, mit welcher weder in Beziehung auf die Natur noch viel weniger in Beziehung auf die geiſtige Welt auszulangen iſt. In der Natur ſind es nur die ganz abſtrakten Verhältniſſe der noch in ſich unaufgeſchloſſenen Materie, welche dem Mechanismus unterworfen ſind; dahingegen ſind ſchon die Erſcheinungen und Vorgänge des im engern Sinne des Worts ſogenannten phyſikaliſchen Gebiets (wie z. B. die Phänomene des Lichts, der Wärme, des Magnetismus, der Elektricität u. ſ. w.) nicht mehr bloß auf

mechaniſche Weiſe (d. h. durch Druck, Stoß, Verſchiebung der Theile u. dergl.) zu erklären und noch viel ungenügender iſt die Anwendung und Uebertragung dieſer Kategorie auf das Gebiet der organiſchen Natur, in ſofern es ſich darum handelt, das Specifiſche derſelben, ſo namentlich die Ernährung und das Wachsthum der Pflanzen oder gar die animaliſche Empfindung zu begreifen. Es muß jedenfalls als ein ſehr weſentlicher, ja als der Hauptmangel der neuern Naturforſchung angeſehen werden, daß dieſelbe auch da, wo es ſich um ganz andere und höhere Kategorien als die des bloßen Mechanismus handelt, gleichwohl dieſe letztere, im Widerſpruch mit demjenigen, was ſich einer unbefangenen Anſchauung darbietet, ſo hartnäckig feſthält und ſich dadurch den Weg zu einer adaequaten Erkenntniß der Natur verſperrt. — Was hiernächſt die Geſtaltungen der geiſtigen Welt anbetrifft, ſo wird auch bei deren Betrachtung die mechaniſche Anſicht vielfältig zur Ungebühr geltend gemacht. Dieß iſt z. B. der Fall, wenn es heißt: der Menſch beſtehe aus Leib und Seele. Dieſe beiden gelten hierbei als für ſich ihren Beſtand habend und als nur äußerlich mit einander verbunden. Ebenſo geſchieht es dann auch, daß die Seele als ein bloßer Kompler ſelbſtſtändig neben einander beſtehender Kräfte und Vermögen angeſehen wird. — So entſchieden nun aber auch einerſeits die mechaniſche Betrachtungsweiſe, da wo dieſelbe mit der Prätenſion auftritt, die Stelle des begreifenden Erkennens überhaupt einzunehmen und den Mechanismus als abſolute Kategorie geltend zu machen, von der Hand gewieſen werden muß, ſo iſt doch auch andererſeits dem Mechanismus ausdrücklich das Recht und die Bedeutung einer allgemeinen logiſchen Kategorie zu vindiciren und derſelbe demgemäß keineswegs bloß auf jenes Naturgebiet zu beſchränken, von welchem die Benennung dieſer Kategorie entnommen iſt. Es iſt ſomit nichts dawider einzuwenden, wenn auch außerhalb des Bereichs der eigentlichen Mechanik, ſo namentlich in der Phyſik und in der Phyſiologie das Augenmerk auf mechaniſche Aktionen (wie

z. B. die der Schwere, des Hebels u. dgl.) gerichtet wird; nur darf dabei nicht überſehen werden, daß innerhalb dieſer Gebiete die Geſetze des Mechanismus nicht mehr das Entſcheidende ſind, ſondern nur gleichſam in dienender Stellung auftreten. Hieran ſchließt ſich dann ſogleich die weitere Bemerkung, daß da wo in der Natur die höheren, namentlich die organiſchen Funktionen in ihrer normalen Wirkſamkeit auf die eine oder die andere Weiſe eine Störung oder Hemmung erleiden, alsbald der ſonſt ſubordinirte Mechanismus ſich als dominirend hervorthut. So empfindet z. B. Jemand, der an Magenſchwäche leidet, nachdem er gewiſſe Speiſen in geringer Quantität genoſſen, Druck im Magen, während Andere, deren Verdauungsorgane geſund ſind, obſchon ſie daſſelbe genoſſen, von dieſer Empfindung frei bleiben. Ebenſo iſt es mit dem allgemeinen Gefühl der Schwere in den Gliedern, bei krankhafter Stimmung des Körpers. — Auch im Gebiet der geiſtigen Welt hat der Mechanismus ſeine, jedoch gleichfalls nur untergeordnete Stelle. Man ſpricht mit Recht vom mechaniſchen Gedächtniß und von den allerhand mechaniſchen Bethätigungen, wie z. B. Leſen, Schreiben, Muſiciren u. ſ. w. Was hierbei näher das Gedächtniß anbetrifft, ſo gehört die mechaniſche Weiſe des Verhaltens ſogar zum Weſen derſelben; ein Umſtand, der nicht ſelten zum großen Schaden der Jugendbildung, in mißverſtandenem Eifer für die Freiheit der Intelligenz von der neuern Pädagogik überſehen worden iſt. Gleichwohl würde ſich derjenige als ein ſchlechter Pſycholog erweiſen, der, um die Natur des Gedächtniſſes zu ergründen, ſeine Zuflucht zur Mechanik nehmen und deren Geſetze ohne Weiteres auf die Seele zur Anwendung bringen wollte. Das Mechaniſche des Gedächtniſſes beſteht eben nur darin, daß hier gewiſſe Zeichen, Töne u. ſ. w. in ihrer bloß äußerlichen Verbindung aufgefaßt und dann in dieſer Verbindung reproducirt werden, ohne daß dabei ausdrücklich die Aufmerkſamkeit auf deren Bedeutung und innere Verbindung gerichtet

zu werden braucht. Um diese Bewandtniß, die es mit dem mechanischen Gedächtniß hat, zu erkennen, dazu bedarf es weiter keines Studiums der Mechanik und kann aus diesem Studium der Psychologie als solcher keine Förderung erwachsen. —

§. 196.

Die Unselbstständigkeit, nach der das Objekt Gewalt leidet, hat es nur (vorhg. §.), in sofern es selbstständig ist, und, als gesetzter Begriff an sich, hebt sich die eine dieser Bestimmungen nicht in ihrer andern auf, sondern das Objekt schließt sich durch die Negation seiner, seine Unselbstständigkeit, mit sich selbst zusammen und ist erst so selbstständig. So zugleich im Unterschiede von der Aeußerlichkeit und diese in seiner Selbstständigkeit negirend ist diese negative Einheit mit sich, Centralität, Subjektivität, — in der es selbst auf das Aeußerliche gerichtet und bezogen ist. Dieses ist ebenso central in sich und darin ebenso nur auf das andere Centrum bezogen, hat ebenso seine Centralität im Andern; — 2) Differenter Mechanismus (Fall, Begierde, Geselligkeitstrieb u. dgl.)

§. 197.

Die Entwickelung dieses Verhältnisses bildet den Schluß, daß die immanente Negativität als centrale Einzelnheit eines Objekts (abstraktes Centrum) sich auf unselbstständige Objekte als das andere Extrem durch eine Mitte bezieht, welche die Centralität und Unselbstständigkeit der Objekte in sich vereinigt, relatives Centrum; 3) absoluter Mechanismus.

§. 198.

Der angegebne Schluß (E—B—A) ist ein dreifaches von Schlüssen. Die schlechte Einzelnheit der unselbstständigen Objekte, in denen der formale Mechanismus einheimisch ist, ist als Unselbstständigkeit eben so sehr äußerliche Allgemeinheit. Diese Objekte sind daher die Mitte auch zwischen dem absoluten und dem relativen Centrum (die Form des Schlusses A—E—B); denn durch diese Unselbstständigkeit ist

es, daß jene beide dirimirt und Extreme, ſo wie daß ſie auf einander bezogen ſind. Eben ſo iſt die *abſolute Centralität* als das ſubſtantiell-Allgemeine (— die identiſchbleibende Schwere), welche als die reine Negativität eben ſo die Einzelnheit in ſich ſchließt, das Vermittelnde zwiſchen dem *relativen Centrum* und den *unſelbſtſtändigen* Objekten, die Form des Schluſſes B—A—E, und zwar eben ſo weſentlich nach der immanenten Einzelnheit als dirimirend, wie nach der Allgemeinheit als identiſcher Zuſammenhalt und ungeſtörtes In-ſich-ſeyn.

Wie das Sonnenſyſtem, ſo iſt z. B. im Praktiſchen der Staat ein Syſtem von drei Schlüſſen. 1) Der *Einzelne* (die Perſon) ſchließt ſich durch ſeine *Beſonderheit* (die phyſiſchen und geiſtigen Bedürfniſſe, was weiter für ſich ausgebildet die bürgerliche Geſellſchaft giebt) mit dem *Allgemeinen* (der Geſellſchaft, dem Rechte, Geſetz, Regierung) zuſammen. 2) Iſt der Wille, Thätigkeit der Individuen das Vermittelnde, welches den Bedürfniſſen an der Geſellſchaft, dem Rechte u. ſ. f. Befriedigung, wie der Geſellſchaft, dem Rechte u. ſ. f. Erfüllung und Verwirklichung giebt; 3) aber iſt das Allgemeine (Staat, Regierung, Recht) die ſubſtantielle Mitte, in der die Individuen und deren Befriedigung ihre erfüllte Realität, Vermittlung und Beſtehen haben und erhalten. Jede der Beſtimmungen, indem die Vermittlung ſie mit dem andern Extrem zuſammenſchließt, ſchließt ſich eben darin mit ſich ſelbſt zuſammen, producirt ſich und dieſe Produktion iſt Selbſterhaltung. — Es iſt nur durch die Natur dieſes Zuſammenſchließens, durch dieſe Dreiheit von Schlüſſen derſelben Terminorum, daß ein Ganzes in ſeiner Organiſation wahrhaft verſtanden wird.

§. 199.

Die *Unmittelbarkeit* der Exiſtenz, welche die Objekte im abſoluten Mechanismus haben, iſt an ſich darin, daß ihre Selbſtſtändigkeit durch ihre Beziehungen auf einander, alſo durch

ihre Unselbstständigkeit vermittelt ist, negirt. So ist das Objekt als in seiner Existenz gegen sein Anderes different zu setzen.

b. Der Chemismus.

§. 200.

Das differente Objekt hat eine immanente Bestimmtheit, welche seine Natur ausmacht und in der es Existenz hat. Aber als gesetzte Totalität des Begriffs ist es der Widerspruch dieser seiner Totalität und der Bestimmtheit seiner Existenz; es ist daher das Streben ihn aufzuheben, und sein Daseyn dem Begriff gleich zu machen.

Zusatz. Der Chemismus ist eine Kategorie der Objektivität, welche in der Regel nicht besonders hervorgehoben, sondern mit dem Mechanismus in Eins zusammengefaßt und in dieser Zusammenfassung unter der gemeinschaftlichen Benennung des mechanischen Verhältnisses, dem Verhältniß der Zweckmäßigkeit gegenüber gestellt zu werden pflegt. Die Veranlassung hierzu ist darin zu suchen, daß der Mechanismus und der Chemismus allerdings dieß mit einander gemein haben, nur erst an sich der existirende Begriff zu seyn, wohingegen der Zweck als der für sich existirende Begriff zu betrachten ist. Weiter sind nun aber auch der Mechanismus und der Chemismus sehr bestimmt von einander unterschieden, und zwar in der Art, daß das Objekt, in der Form des Mechanismus, zunächst nur gleichgültige Beziehung auf sich ist, wohingegen das chemische Objekt sich als schlechthin auf Anderes bezogen erweist. Nun treten zwar auch beim Mechanismus, indem derselbe sich entwickelt, bereits Beziehungen auf Anderes hervor; allein die Beziehung der mechanischen Objekte auf einander ist nur erst äußerliche Beziehung, dergestalt daß den auf einander bezogenen Objekten der Schein der Selbstständigkeit verbleibt. So stehen z. B. in der Natur die verschiedenen Himmelskörper, welche unser Sonnensystem bilden, zu einander in dem Verhältniß der

Bewegung und erweiſen ſich durch dieſelbe auf einander bezogen. Die Bewegung, als die Einheit von Raum und Zeit, iſt indeß nur die ganz äußerliche und abſtrakte Beziehung und es ſcheint ſomit ſo, als würden die ſo äußerlich auf einander bezogenen Himmelskörper das, was ſie ſind, ſeyn und bleiben, auch ohne dieſe ihre Beziehung auf einander. — Anders verhält es ſich dagegen mit dem Chemismus. Die chemiſch-differenten Objekte ſind das, was ſie ſind, ausdrücklich nur durch ihre Differenz und ſind ſo der abſolute Trieb, ſich durch und an einander zu integriren.

§. 201.

Der chemiſche Proceß hat daher das Neutrale ſeiner geſpannten Extreme, welches dieſe an ſich ſind, zum Produkte; der Begriff, das konkrete Allgemeine, ſchließt ſich durch die Differenz der Objekte, die Beſonderung, mit der Einzelnheit, dem Produkte, und darin nur mit ſich ſelbſt zuſammen. Eben ſowohl ſind in dieſem Proceſſe auch die andern Schlüſſe enthalten; die Einzelnheit als Thätigkeit iſt gleichfalls Vermittelndes, ſo wie das konkrete Allgemeine, das Weſen der geſpannten Extreme, welches im Produkte zum Daſeyn kommt.

§. 202.

Der Chemismus hat noch als das Reflexionsverhältniß der Objektivität mit der differenten Natur der Objekte zugleich die unmittelbare Selbſtſtändigkeit derſelben zur Vorausſetzung. Der Proceß iſt das Herüber- und Hinübergehen von einer Form zur andern, die ſich zugleich noch äußerlich bleiben. — Im neutralen Produkte ſind die beſtimmten Eigenſchaften, die die Extreme gegen einander hatten, aufgehoben. Es iſt dem Begriffe wohl gemäß, aber das begeiſtende Prinzip der Differentiirung exiſtirt in ihm als zur Unmittelbarkeit zurückgeſunkenem nicht; das Neutrale iſt darum ein trennbares. Aber das urtheilende Princip, welches das Neutrale in differente Extreme dirimirt, und dem indifferenten Objekte überhaupt ſeine Diffe-

renz und Begeistung gegen ein anderes giebt, und der Proceß als spannende Trennung fällt außer jenem ersten Processe.

Zusatz. Der chemische Proceß ist noch ein endlicher, bedingter Proceß. Der Begriff als solcher ist nur erst das Innere dieses Processes und kömmt hier noch nicht in seinem Für-sich-seyn zur Existenz. Im neutralen Produkt ist der Proceß erloschen und das Erregende fällt außerhalb desselben. —

§. 203.

Die *Aeußerlichkeit* dieser zwei Processe, die Reduktion des Differenten zum Neutralen, und die Differentiirung des Indifferenten oder Neutralen, welche sie als selbstständig gegen einander erscheinen läßt, zeigt aber ihre Endlichkeit in dem Uebergehen in Produkte, worin sie aufgehoben sind. Umgekehrt stellt der Proceß die vorausgesetzte Unmittelbarkeit der differenten Objekte als eine nichtige dar. — Durch diese *Negation* der Aeußerlichkeit und Unmittelbarkeit, worein der Begriff als Objekt versenkt war, ist er *frei* und *für sich gegen* jene Aeußerlichkeit und Unmittelbarkeit gesetzt, — *als Zweck*.

Zusatz. Der Uebergang vom Chemismus zum teleologischen Verhältniß ist darin enthalten, daß die beiden Formen des chemischen Processes einander gegenseitig aufheben. Was dadurch zu Stande kömmt, das ist das Freiwerden des im Chemismus und im Mechanismus nur erst *an sich* vorhandenen Begriffs und der hiermit für sich existirende Begriff ist der *Zweck*.

c. *Teleologie*.

§. 204.

Der Zweck ist der in freie Existenz getretene, *für-sich-seyende* Begriff vermittelst der *Negation* der unmittelbaren Objektivität. Er ist als *subjektiv* bestimmt, indem diese Negation zunächst *abstrakt* ist und daher vorerst die Objektivität auch nur gegenüber steht. Diese Bestimmtheit der Subjektivität ist aber gegen die Totalität

des Begriffs einſeitig und zwar für ihn ſelbſt, indem alle Beſtimmtheit in ihm ſich als aufgehobene geſetzt hat. So iſt auch für ihn das vorausgeſetzte Objekt nur eine ideelle an ſich nichtige Realität. Als dieſer Widerſpruch ſeiner Identität mit ſich gegen die in ihm geſetzte Negation und Gegenſatz iſt er ſelbſt das Aufheben, die Thätigkeit, den Gegenſatz ſo zu negiren, daß er ihn identiſch mit ſich ſetzt. Dieß iſt das Realiſiren des Zwecks, in welchem er, indem er ſich zum Andern ſeiner Subjektivität macht und ſich objektivirt, den Unterſchied beider aufgehoben, ſich nur mit ſich zuſammengeſchloſſen und erhalten hat.

Der Zweck-Begriff iſt einerſeits überflüſſig, andererſeits mit Recht Vernunftbegriff genannt, und dem Abſtrakt-Allgemeinen des Verſtandes gegenüber geſtellt worden, als welches ſich nur ſubſumirend auf das Beſondere bezieht, welches es nicht an ihm ſelbſt hat. — Ferner iſt der Unterſchied des Zweckes als Endurſache von der bloß wirkenden Urſache, d. i. der gewöhnlich ſogenannten Urſache, von höchſter Wichtigkeit. Die Urſache gehört der noch nicht enthüllten, der blinden Nothwendigkeit an; ſie erſcheint darum als in ihr Anderes übergehend und darin ihre Urſprünglichkeit im Geſetztſeyn verlierend; nur an ſich oder für uns iſt die Urſache in der Wirkung erſt Urſache und in ſich zurückgehend. Der Zweck dagegen iſt geſetzt als in ihm ſelbſt die Beſtimmtheit oder das, was dort noch als Andersſeyn erſcheint, die Wirkung zu enthalten, ſo daß er in ſeiner Wirkſamkeit nicht übergeht, ſondern ſich erhält, d. i. er bewirkt nur ſich ſelbſt und iſt am Ende, was er im Anfange, in der Urſprünglichkeit war; durch dieſe Selbſterhaltung iſt erſt das wahrhaft Urſprüngliche. — Der Zweck erfodert eine ſpekulative Auffaſſung, als der Begriff, der ſelbſt in der eigenen Einheit und Idealität ſeiner Beſtimmungen das Urtheil oder die Negation, den Gegenſatz des Subjektiven

und Objektiven, enthält, und ebenso sehr das Aufheben desselben ist.

Beim Zwecke muß nicht gleich oder nicht bloß an die Form gedacht werden, in welcher er im Bewußtseyn als eine in der Vorstellung vorhandene Bestimmung ist. Mit dem Begriffe von innerer Zweckmäßigkeit hat Kant die Idee überhaupt und insbesondere die des Lebens wieder erweckt. Die Bestimmung des Aristoteles vom Leben enthält schon die innere Zweckmäßigkeit und steht daher unendlich weit über dem Begriff moderner Teleologie, welche nur die endliche, die äußere Zweckmäßigkeit vor sich hatte.

Bedürfniß, Trieb sind am nächsten liegende Beispiele vom Zweck. Sie sind der gefühlte Widerspruch, der innerhalb des lebendigen Subjekts selbst stattfindet, und gehen in die Thätigkeit, diese Negation, welche die noch bloße Subjektivität ist, zu negiren. Die Befriedigung stellt den Frieden her zwischen dem Subjekt und Objekt, indem das Objektive, das im noch vorhandenen Widerspruche (dem Bedürfnisse) drüben steht, ebenso nach dieser seiner Einseitigkeit aufgehoben wird, durch die Vereinigung mit dem Subjektiven. — Diejenigen, welche so viel von der Festigkeit und Unüberwindlichkeit des Endlichen, sowohl des Subjektiven als des Objektiven sprechen, haben an jedem Triebe das Beispiel von dem Gegentheil. Der Trieb ist so zu sagen die Gewißheit, daß das Subjektive nur einseitig ist und keine Wahrheit hat, ebenso wenig als das Objektive. Der Trieb ist ferner die Ausführung von dieser seiner Gewißheit, er bringt es zu Stande, diesen Gegensatz, das Subjektive, daß nur ein Subjektives sey und bleibe, wie das Objektive, daß ebenso nur ein Objektives sey und bleibe, und diese ihre Endlichkeit aufzuheben.

Bei der Thätigkeit des Zweckes kann noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß in dem Schlusse, der sie

ist, den Zweck mit sich durch das Mittel der Realisirung zusammen zu schließen, wesentlich die Negation der Terminorum vorkommt; — die so eben erwähnte Negation der im Zwecke als solchem vorkommenden unmittelbaren Subjektivität, wie der unmittelbaren Objektivität (des Mittels und der vorausgesetzten Objekte). Es ist dieß dieselbe Negation, welche in der Erhebung des Geistes zu Gott gegen die zufälligen Dinge der Welt so wie gegen die eigene Subjektivität ausgeübt wird; es ist das Moment, welches, wie in der Einleitung und §. 192 erwähnt worden, in der Form von Verstandesschlüssen, welche dieser Erhebung in den sogenannten Beweisen vom Daseyn Gottes gegeben wird, übersehen und weggelassen wird.

§. 205.

Die teleologische Beziehung ist als unmittelbar zunächst die äußerliche Zweckmäßigkeit, und der Begriff dem Objekte, als einem vorausgesetzten, gegenüber. Der Zweck ist daher endlich, hiemit Theils dem Inhalte nach, Theils darnach daß er an einem vorzufindenden Objekte, als Material seiner Realisirung eine äußerliche Bedingung hat; seine Selbstbestimmung ist in sofern nur formell. Näher liegt in der Unmittelbarkeit, daß die Besonderheit (als Formbestimmung die Subjektivität des Zweckes) als in sich reflektirte, der Inhalt, als unterschieden von der Totalität der Form, der Subjektivität an sich, dem Begriffe erscheint. Diese Verschiedenheit macht die Endlichkeit des Zweckes innerhalb seiner selbst aus. Der Inhalt ist hierdurch ein eben so Beschränktes, Zufälliges und Gegebenes, wie das Objekt ein Besonderes und Vorgefundenes.

Zusatz. Wenn vom Zweck die Rede ist, so pflegt man dabei nur die äußerliche Zweckmäßigkeit vor Augen zu haben. Die Dinge gelten bei dieser Betrachtungsweise nicht als ihre Bestimmung in sich selbst tragend, sondern bloß als Mit-

tel, welche zur Realisirung eines außerhalb ihrer liegenden Zweckes gebraucht und verbraucht werden. Dieß ist überhaupt der Gesichtspunkt der Nützlichkeit, welcher vormals auch in den Wissenschaften eine große Rolle spielte, demnächst aber in verdienten Mißkredit gekommen und als zur wahrhaften Einsicht in die Natur der Dinge nicht auslangend anerkannt worden ist. Allerdings muß den endlichen Dingen als solchen dadurch ihr Recht angethan werden, daß man sie als ein Nichtletztes und als über sich hinaus weisend betrachtet. Diese Negativität der endlichen Dinge ist indeß ihre eigene Dialektik und um diese zu erkennen hat man sich zunächst auf ihren positiven Inhalt einzulassen. In sofern es übrigens bei der teleologischen Betrachtungsweise um das wohlgemeinte Interesse zu thun ist, die namentlich in der Natur sich kund gebende Weisheit Gottes aufzuzeigen, so ist darüber zu bemerken, daß man mit diesem Aufsuchen von Zwecken, denen die Dinge als Mittel dienen, nicht über das Endliche hinauskömmt und leicht in dürftige Reflexionen geräth, so z. B. wenn nicht nur der Weinstock unter dem Gesichtspunkt des bekannten Nutzens, den er dem Menschen gewährt, betrachtet wird, sondern auch der Korkbaum in Beziehung auf die Pfropfen, die aus seiner Rinde geschnitten werden, um die Weinflaschen damit zu verschließen. Es sind vormals ganze Bücher in diesem Sinne geschrieben worden und es ist leicht zu ermessen, daß auf solche Weise weder das wahre Interesse der Religion noch das der Wissenschaft gefördert zu werden vermag. Die äußere Zweckmäßigkeit steht unmittelbar vor der Idee, allein das so auf der Schwelle Stehende ist oft gerade das Ungenügendste.

§. 206.

Die teleologische Beziehung ist der Schluß, in welchem sich der subjektive Zweck mit der ihm äußerlichen Objektivität durch eine Mitte zusammenschließt, welche die Einheit beider,

als die zweckmäßige Thätigkeit, und als die unter den Zweck unmittelbar geſetzte Objektivität, das Mittel, iſt.

Zuſatz. Die Entwickelung des Zweckes zur Idee erfolgt durch die drei Stufen erſtens des ſubjektiven Zwecks, zweitens des ſich vollführenden und drittens des vollführten Zwecks. — Zuerſt haben wir den ſubjektiven Zweck und dieſer, als der für ſich ſeyende Begriff, iſt ſelbſt Totalität der Begriffsmomente. Das erſte dieſer Momente iſt das der mit ſich identiſchen Allgemeinheit, gleichſam das neutrale erſte Waſſer, worin Alles enthalten, aber noch nichts geſchieden iſt. Der zweite iſt dann die Beſonderung dieſes Allgemeinen, wodurch daſſelbe einen beſtimmten Inhalt bekömmt. Indem dann dieſer beſtimmte Inhalt durch die Bethätigung des Allgemeinen geſetzt iſt, ſo kehrt dieſes durch denſelben zu ſich ſelbſt zurück und ſchließt ſich mit ſich ſelbſt zuſammen. Wir ſagen demgemäß auch, wenn wir uns einen Zweck vorſetzen, daß wir etwas beſchließen, und betrachten uns ſomit zunächſt gleichſam als offen und als dieſer oder jener Beſtimmung zugänglich. Eben ſo heißt es dann aber auch, man habe ſich zu etwas entſchloſſen, wodurch ausgedrückt wird, daß das Subjekt aus ſeiner nur für ſich ſeyenden Innerlichkeit hervortritt und ſich mit der ihm gegenüberſtehenden Objektivität einläßt. Dieß giebt dann den Fortgang von dem bloß ſubjektiven Zweck zu der nach Außen gekehrten zweckmäßigen Thätigkeit.

§. 207.

1) Der ſubjektive Zweck iſt der Schluß, in welchem ſich der allgemeine Begriff durch die Beſonderheit mit der Einzelnheit ſo zuſammenſchließt, daß dieſe als die Selbſtbeſtimmung urtheilt, d. i. ſowohl jenes noch unbeſtimmte Allgemeine beſondert und zu einem beſtimmten Inhalt macht; als auch den Gegenſatz von Subjektivität und Objektivität ſetzt, — und an ihr ſelbſt zugleich die Rückkehr in ſich iſt, indem ſie die gegen die Objektivität vorausgeſetzte Subjektivität des Begriffes

in Vergleichung mit der in sich zusammengeschlossenen Totalität als ein Mangelhaftes bestimmt und sich damit zugleich nach Außen kehrt.

§. 208.

2) Diese nach Außen gekehrte Thätigkeit bezieht sich als die — im subjektiven Zwecke mit der Besonderheit, in welche nebst dem Inhalte auch die äußerliche Objektivität eingeschlossen ist, identische — Einzelnheit, erstens unmittelbar auf das Objekt, und bemächtigt sich dessen, als eines Mittels. Der Begriff ist diese unmittelbare Macht, weil er die mit sich identische Negativität ist, in welcher das Seyn des Objekts durchaus nur als ein ideelles bestimmt ist. — Die ganze Mitte ist nun diese innere Macht des Begriffs als Thätigkeit, mit der das Objekt als Mittel unmittelbar vereinigt ist und unter der es steht.

In der endlichen Zweckmäßigkeit ist die Mitte dieß in die zwei einander äußerlichen Momente, die Thätigkeit und das Objekt, das zum Mittel dient, gebrochene. Die Beziehung des Zwecks als Macht auf dieß Objekt, und die Unterwerfung desselben unter sich ist unmittelbar, — sie ist die erste Prämisse des Schlusses, — in sofern in dem Begriffe als der für sich seyenden Idealität das Objekt als an sich nichtig gesetzt ist. Diese Beziehung und erste Prämisse wird selbst die Mitte, welche zugleich der Schluß in sich ist, indem sich der Zweck durch diese Beziehung, seine Thätigkeit, in der er enthalten und herrschend bleibt, mit der Objektivität zusammenschließt.

Zusatz. Die Ausführung des Zwecks ist die vermittelte Weise den Zweck zu realisiren; eben so nöthig ist aber auch die unmittelbare Realisirung. Der Zweck ergreift das Objekt unmittelbar, weil er die Macht über das Objekt ist, weil in ihm die Besonderheit und in dieser auch die Objektivität enthalten ist. — Das Lebendige hat einen Körper, die Seele bemächtigt

sich desselben und hat sich darin unmittelbar objektivirt. Die menschliche Seele hat viel damit zu thun, sich ihre Leiblichkeit zum Mittel zu machen. Der Mensch muß seinen Körper gleichsam erst in Besitz nehmen, damit er das Instrument seiner Seele sey.

§. 209.

3) Die zweckmäßige Thätigkeit mit ihrem Mittel ist noch nach Außen gerichtet, weil der Zweck auch nicht identisch mit dem Objekte ist; daher muß er auch erst mit demselben vermittelt werden. Das Mittel ist als Objekt in dieser zweiten Prämisse in unmittelbarer Beziehung mit dem andern Extreme des Schlusses, der Objektivität als vorausgesetzter, dem Material. Diese Beziehung ist die Sphäre des nun dem Zwecke dienenden Mechanismus und Chemismus, deren Wahrheit und freier Begriff er ist. Dieß, daß der subjektive Zweck, als die Macht dieser Processe, worin das Objektive sich aneinander abreibt und aufhebt, sich selbst außer ihnen hält und das in ihnen sich erhaltende ist, ist die List der Vernunft.

Zusatz. Die Vernunft ist eben so listig als mächtig. Die List besteht überhaupt in der vermittelnden Thätigkeit, welche, indem sie die Objekte ihrer eigenen Natur gemäß auf einander einwirken und sich an einander abarbeiten läßt, ohne sich unmittelbar in diesen Proceß einzumischen, gleichwohl nur ihren Zweck zur Ausführung bringt. Man kann in diesem Sinne sagen, daß die göttliche Vorsehung, der Welt und ihrem Proceß gegenüber, sich als die absolute List verhält. Gott läßt die Menschen mit ihren besonderen Leidenschaften und Interessen gewähren, und was dadurch zu Stande kömmt, das ist die Vollführung seiner Absichten, welche ein Anderes sind, als dasjenige, um was es denjenigen, deren er sich dabei bedient, zunächst zu thun war.

§. 210.

Der realisirte Zweck ist so die gesetzte Einheit des

Subjektiven und Objektiven. Diese Einheit ist aber wesentlich so bestimmt, daß das Subjektive und Objektive nur nach ihrer Einseitigkeit neutralisirt und aufgehoben, aber das Objektive dem Zwecke als dem freien Begriffe und dadurch der Macht über dasselbe unterworfen und gemäß gemacht ist. Der Zweck erhält sich gegen und in dem Objektiven, weil, außerdem daß er das einseitige Subjektive, das Besondre ist, er auch das konkrete Allgemeine, die an sich seyende Identität beider ist. Dieß Allgemeine ist als einfach in sich reflektirt der Inhalt, welcher durch alle drei Terminos des Schlusses und deren Bewegung dasselbe bleibt.

§. 211.

In der endlichen Zweckmäßigkeit ist aber auch der ausgeführte Zweck ein so in sich gebrochenes, als es die Mitte und der anfängliche Zweck war. Es ist daher nur eine an dem vorgefundenen Material äußerlich gesetzte Form zu Stande gekommen, die wegen des beschränkten Zweck-Inhalts gleichfalls eine zufällige Bestimmung ist. Der erreichte Zweck ist daher nur ein Objekt, das auch wieder Mittel oder Material für andere Zwecke ist und so fort ins Unendliche.

§. 212.

Was aber in dem Realisiren des Zwecks an sich geschieht, ist, daß die einseitige Subjektivität und der Schein der gegen sie vorhandenen objektiven Selbstständigkeit aufgehoben wird. In Ergreifung des Mittels setzt sich der Begriff als das an sich seyende Wesen des Objekts; in dem mechanischen und chemischen Processe hat sich die Selbstständigkeit des Objekts schon an sich verflüchtigt, und in ihrem Verlaufe unter der Herrschaft des Zwecks hebt sich der Schein jener Selbstständigkeit, das Negative gegen den Begriff, auf. Daß aber der ausgeführte Zweck nur als Mittel und Material bestimmt ist, darin ist dieß Objekt sogleich schon als ein an sich nichtiges, nur ideelles gesetzt. Hiemit ist auch der Gegensatz von

Inhalt und Form verſchwunden. Indem der Zweck durch Aufhebung der Formbeſtimmungen ſich mit ſich zuſammenſchließt, iſt die Form als identiſch mit ſich hiemit als Inhalt geſetzt, ſo daß der Begriff als die Form-Thätigkeit nur ſich zum Inhalt hat. Es iſt alſo durch dieſen Proceß überhaupt das geſetzt, was der Begriff des Zwecks war, die an ſich ſeyende Einheit des Subjektiven und Objektiven nun als für ſich ſeyend, — die Idee.

Zuſatz. Die Endlichkeit des Zwecks beſteht darin, daß bei der Realiſirung deſſelben das als Mittel dazu verwendete Material nur äußerlich darunter ſubſumirt und demſelben gemäß gemacht wird. Nun aber iſt in der That das Objekt an ſich der Begriff, und indem derſelbe, als Zweck, darin realiſirt wird, ſo iſt dieß nur die Manifeſtation ſeines eignen Innern. Die Objektivität iſt ſo gleichſam nur eine Hülle, unter welcher der Begriff verborgen liegt. Im Endlichen können wir es nicht erleben oder ſehen, daß der Zweck wahrhaft erreicht wird. Die Vollführung des unendlichen Zwecks iſt ſo nur die Täuſchung aufzuheben, als ob er noch nicht vollführt ſey. Das Gute, das abſolut Gute, vollbringt ſich ewig in der Welt, und das Reſultat iſt, daß es ſchon an und für ſich vollbracht iſt und nicht erſt auf uns zu warten braucht. Dieſe Täuſchung iſt es, in der wir leben und zugleich iſt dieſelbe allein das Bethätigende, worauf das Intereſſe in der Welt beruht. Die Idee in ihrem Proceß macht ſich ſelbſt jene Täuſchung, ſetzt ein Anderes ſich gegenüber und ihr Thun beſteht darin, dieſe Täuſchung aufzuheben. Nur aus dieſem Irrthum geht die Wahrheit hervor und hierin liegt die Verſöhnung mit dem Irrthum und mit der Endlichkeit. Das Andersſeyn oder der Irrthum, als aufgehoben, iſt ſelbſt ein nothwendiges Moment der Wahrheit, welche nur iſt, indem ſie ſich zu ihrem eignen Reſultat macht.

C.

Die Idee.

§. 213.

Die Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität. Ihr ideeller Inhalt ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Daseyns giebt und diese Gestalt in seine Idealität eingeschlossen, in seiner Macht, so sich in ihr erhält.

Die Definition des Absoluten, daß es die Idee ist, ist nun selbst absolut. Alle bisherige Definitionen gehen in diese zurück. — Die Idee ist die Wahrheit; denn die Wahrheit ist dieß, daß die Objektivität dem Begriffe entspricht, — nicht daß äußerliche Dinge meinen Vorstellungen entsprechen; dieß sind nur richtige Vorstellungen, die Ich Dieser habe. In der Idee handelt es sich nicht um Diesen, noch um Vorstellungen, noch um äußerliche Dinge. — Aber auch alles Wirkliche, in sofern es ein Wahres ist, ist die Idee, und hat seine Wahrheit allein durch und kraft der Idee. Das einzelne Seyn ist irgend eine Seite der Idee, für dieses bedarf es daher noch anderer Wirklichkeiten, die gleichfalls als besonders für sich bestehende erscheinen; in ihnen zusammen und in ihrer Beziehung ist allein der Begriff realisirt. Das Einzelne für sich entspricht seinem Begriffe nicht; diese Beschränktheit seines Daseyns macht seine Endlichkeit und seinen Untergang aus.

Die Idee selbst ist nicht zu nehmen als eine Idee von irgend Etwas, so wenig als der Begriff bloß als bestimmter Begriff. Das Absolute ist die allgemeine und Eine Idee, welche als urtheilend sich zum System der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dieß sind, in die Eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen. Aus diesem Urtheil ist es,

daß die Idee zunächſt nur die Eine, allgemeine Subſtanz iſt, aber ihre entwickelte wahrhafte Wirklichkeit iſt, daß ſie als Subjekt und ſo als Geiſt iſt.

Die Idee wird häufig, in ſofern ſie nicht eine Exiſtenz zu ihrem Ausgangs- und Stützungs-Punkt habe, für ein bloß formelles logiſches genommen. Man muß ſolche Anſicht den Standpunkten überlaſſen, auf welchen das exiſtirende Ding und alle weitern noch nicht zur Idee durchgedrungenen Beſtimmungen noch für ſogenannte Realitäten und wahrhafte Wirklichkeiten gelten. — Eben ſo falſch iſt die Vorſtellung, als ob die Idee nur das Abſtrakte ſey. Sie iſt es allerdings in ſofern, als alles Unwahre ſich in ihr aufzehrt, aber an ihr ſelbſt iſt ſie weſentlich konkret, weil ſie der freie ſich ſelbſt und hiemit zur Realität beſtimmende Begriff iſt. Nur dann wäre ſie das Formell-Abſtrakte, wenn der Begriff, der ihr Princip iſt, als die abſtrakte Einheit, nicht wie er iſt, als die negative Rückkehr ſeiner in ſich und als die Subjektivität genommen würde.

Zuſatz. Unter Wahrheit verſteht man zunächſt, daß ich wiſſe, wie etwas iſt. Dieß iſt jedoch die Wahrheit nur in Beziehung auf das Bewußtſeyn, oder die formelle Wahrheit, die bloße Richtigkeit. Dahingegen beſteht die Wahrheit im tiefern Sinn darin, daß die Objektivität mit dem Begriff identiſch iſt. Dieſer tiefere Sinn der Wahrheit iſt es, um den es ſich handelt, wenn z. B. von einem wahren Staat oder von einem wahren Kunſtwerk die Rede iſt. Dieſe Gegenſtände ſind wahr, wenn ſie das ſind, was ſie ſeyn ſollen, d. h. wenn ihre Realität ihrem Begriff entſpricht. So aufgefaßt iſt das Unwahre daſſelbe, was ſonſt auch das Schlechte genannt wird. Ein ſchlechter Menſch iſt ein unwahrer Menſch, d. h. ein Menſch, der ſich ſeinem Begriff, oder ſeiner Beſtimmung, nicht gemäß verhält. Ganz ohne Identität des Begriffs und der Realität vermag indeß nichts zu beſtehen. Auch das Schlechte und Un-

wahre ist nur, in sofern dessen Realität noch irgendwie sich seinem Begriff gemäß verhält. Das durchaus Schlechte oder Begriffswidrige ist eben damit ein in sich selbst Zerfallendes. Der Begriff allein ist es, wodurch die Dinge in der Welt ihren Bestand haben, d. h. in der Sprache der religiösen Vorstellung, die Dinge sind das was sie sind nur durch den ihnen inwohnenden göttlichen und damit schöpferischen Gedanken. — Wenn von der Idee gesprochen wird, so hat man sich darunter nicht etwas Fernes und Jenseitiges vorzustellen. Die Idee ist vielmehr das durchaus Gegenwärtige und ebenso findet sich dieselbe auch in jedem Bewußtseyn, wenn auch getrübt und verkümmert. — Wir stellen uns die Welt vor als ein großes Ganzes, welches von Gott erschaffen ist, und zwar so, daß sich uns Gott in derselben kund gegeben hat. Ebenso betrachten wir die Welt als durch die göttliche Vorsehung regiert, und darin liegt, daß das Auseinander der Welt ewig zur Einheit, aus der sie hervorgegangen ist, zurückgeführt und derselben gemäß erhalten wird. — In der Philosophie ist es von jeher um nichts Anderes zu thun gewesen als um die denkende Erkenntniß der Idee, und Allem, was den Namen der Philosophie verdient, hat stets das Bewußtseyn einer absoluten Einheit dessen, was dem Verstand nur in seiner Trennung gilt, zu Grunde gelegen. — Daß die Idee die Wahrheit ist, dafür ist der Beweis nicht erst jetzt zu verlangen; die ganze bisherige Ausführung und Entwickelung des Denkens enthält diesen Beweis. Die Idee ist das Resultat dieses Verlaufs, welches jedoch nicht so zu verstehen ist, als ob dieselbe ein nur, d. h. ein durch Anderes als sie selbst Vermitteltes wäre. Vielmehr ist die Idee ihr eignes Resultat und als solches das ebenso Unmittelbare als Vermittelte. Die bisher betrachteten Stufen des Seyns und des Wesens und ebenso des Begriffs und der Objektivität sind in diesem ihren Unterschied nicht ein Festes und auf sich Beruhendes, sondern es haben sich dieselben als dialektisch er-

wiesen und ihre Wahrheit ist nur die, Momente der Idee zu seyn.

§. 214.

Die Idee kann als die Vernunft, (dieß ist die eigentliche philosophische Bedeutung für Vernunft), ferner als Subjekt-Objekt, als die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibs, als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat, als das, dessen Natur nur als existirend begriffen werden kann u. s. f. gefaßt werden, weil in ihr alle Verhältnisse des Verstandes, aber in ihrer unendlichen Rückkehr und Identität in sich enthalten sind.

Der Verstand hat leichte Arbeit, alles, was von der Idee gesagt wird, als in sich widersprechend aufzuzeigen. Dieß kann ihm ebenso heim gegeben werden oder vielmehr ist es schon in der Idee bewerkstelligt; — eine Arbeit, welche die Arbeit der Vernunft, und freilich nicht so leicht wie die seinige ist. — Wenn der Verstand zeigt, daß die Idee sich selbst widerspreche, weil z. B. das Subjektive nur subjektiv, und das Objektive demselben vielmehr entgegengesetzt, das Seyn etwas ganz Anderes als der Begriff sey und daher nicht aus demselben herausgeklaubt werden könne, ebenso das Endliche nur endlich und gerade das Gegentheil vom Unendlichen, also nicht mit demselben identisch sey, und sofort durch alle Bestimmungen hindurch, so zeigt vielmehr die Logik das Entgegengesetzte auf, daß nämlich das Subjektive, das nur subjektiv, das Endliche, das nur endlich, das Unendliche, das nur unendlich seyn soll und so ferner, keine Wahrheit hat, sich widerspricht und in sein Gegentheil übergeht, womit dieß Uebergehn und die Einheit, in welcher die Extreme als aufgehobene, als ein Scheinen oder Momente sind, sich als ihre Wahrheit offenbart.

Der Verstand, welcher sich an die Idee macht, ist der doppelte Mißverstand, daß er erstlich die Extreme der Idee, sie mögen ausgedrückt werden wie sie wollen, in sofern sie in ihrer Einheit sind, noch in dem Sinne und der Bestimmung nimmt, in sofern sie nicht in ihrer konkreten Einheit, sondern noch Abstraktionen außerhalb derselben sind. Nicht weniger verkennt er die Beziehung, selbst auch wenn sie schon ausdrücklich gesetzt ist; so übersieht er z. B sogar die Natur der Kopula im Urtheil, welche vom Einzelnen, dem Subjekte, aussagt, daß das Einzelne ebenso sehr nicht Einzelnes, sondern Allgemeines ist. — Vors andere hält der Verstand seine Reflexion, daß die mit sich identische Idee das Negative ihrer selbst, den Widerspruch, enthalte, für eine äußerliche Reflexion, die nicht in die Idee selbst falle. In der That ist dieß aber nicht eine dem Verstande eigene Weisheit, sondern die Idee ist selbst die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjektive von dem Objektiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele von dem Leibe, ab- und unterscheidet, und nur in sofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist. Indem sie so selbst das Uebergehen oder vielmehr das sich Uebersetzen in den abstrakten Verstand ist, ist sie ebenso ewig Vernunft; sie ist die Dialektik, welche dieses Verständige, Verschiedene über seine endliche Natur und den falschen Schein der Selbstständigkeit seiner Produktionen wieder verständigt und in die Einheit zurückführt. Indem diese gedoppelte Bewegung nicht zeitlich, noch auf irgend eine Weise getrennt und unterschieden ist, — sonst wäre sie wieder nur abstrakter Verstand, — ist sie das ewige Anschauen ihrer selbst im Andern; der Begriff, der in seiner Objektivität sich selbst ausgeführt hat, das Objekt, welches innere Zweckmäßigkeit, wesentliche Subjektivität ist

Die verſchiedenen Weiſen, die Idee aufzufaſſen, als Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Identität und der Differenz und ſo fort, ſind mehr oder weniger formell, indem ſie irgend eine Stufe des beſtimmten Begriffs bezeichnen. Nur der Begriff ſelbſt iſt frei und das wahrhaft Allgemeine; in der Idee iſt daher ſeine Beſtimmtheit ebenſo nur er ſelbſt; eine Objektivität, in welche er als das Allgemeine ſich fortſetzt, und in der er nur ſeine eigene, die totale Beſtimmtheit hat. Die Idee iſt das unendliche Urtheil, deſſen Seiten jede die ſelbſtſtändige Totalität ſind, und eben dadurch, daß jede ſich dazu vollendet, in die andere eben ſo ſehr übergegangen iſt. Keiner der ſonſt beſtimmten Begriffe iſt dieſe in ihren beiden Seiten vollendete Totalität, als der Begriff ſelbſt und die Objektivität.

§. 215.

Die Idee iſt weſentlich Proceß, weil ihre Identität nur die abſolute und freie des Begriffs iſt, in ſofern ſie die abſolute Negativität und daher dialektiſch iſt. Sie iſt der Verlauf, daß der Begriff als die Allgemeinheit, welche Einzelnheit iſt, ſich zur Objektivität und zum Gegenſatz gegen dieſelbe beſtimmt, und dieſe Aeußerlichkeit, die den Begriff zu ihrer Subſtanz hat, durch ihre immanente Dialektik ſich in die Subjektivität zurückführt.

Weil die Idee a. Proceß iſt, iſt der Ausdruck für das Abſolute: die Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Denkens und Seyns u. ſ. f. wie oft erinnert, falſch; denn die Einheit drückt abſtrakte, ruhig beharrende Identität aus. Weil ſie b. Subjektivität iſt, iſt jener Ausdruck ebenſo falſch, denn jene Einheit drückt das Anſich, das Subſtantielle der wahrhaften Einheit aus. Das Unendliche erſcheint ſo als mit Endlichem nur neutraliſirt, ſo das Subjektive mit dem Objektiven, das Denken mit dem Seyn. Aber in

der negativen Einheit der Idee greift das Unendliche über das Endliche hinüber, Das Denken über das Seyn, die Subjektivität über die Objektivität. Die Einheit der Idee ist Subjektivität, Denken, Unendlichkeit, und dadurch wesentlich von der Idee als Substanz zu unterscheiden, wie diese übergreifende Subjektivität, Denken, Unendlichkeit von der einseitigen Subjektivität, dem einseitigen Denken, der einseitigen Unendlichkeit, wozu sie sich urtheilend, bestimmend herabsetzt, zu unterscheiden ist.

Zusatz. Die Idee, als Proceß, durchläuft in ihrer Entwickelung drei Stufen. Die erste Form der Idee ist das Leben, d. i. die Idee in der Form der Unmittelbarkeit. Die zweite Form ist dann die der Vermittelung oder der Differenz und dieß ist die Idee als Erkennen, welches in der gedoppelten Gestalt der theoretischen und der praktischen Idee erscheint. Der Proceß des Erkennens hat zu seinem Resultat die Wiederherstellung der durch den Unterschied bereicherten Einheit und dieß giebt die dritte Form der hiermit absoluten Idee, welche letzte Stufe des logischen Processes sich zugleich als das wahrhaft Erste und nur durch sich selbst Seyende erweist.

a. Das Leben.

§. 216.

Die unmittelbare Idee ist das Leben. Der Begriff ist als Seele in einem Leibe realisirt, von dessen Aeußerlichkeit jene die unmittelbare sich auf sich beziehende Allgemeinheit, eben so dessen Besonderung, so daß der Leib keine andern Unterschiede, als die Begriffsbestimmung an ihm ausdrückt, endlich die Einzelnheit als unendliche Negativität ist, — die Dialektik seiner auseinandersetzenden Objektivität, welche aus dem Schein des selbstständigen Bestehens in die Subjektivität zurückgeführt wird, so daß alle Glieder sich gegenseitig momen-

tane Mittel wie momentane Zwecke sind, und das Leben, so wie es die anfängliche Besonderung ist, sich als die negative für sich seyende Einheit resultirt und sich in der Leiblichkeit als dialektischer nur mit sich selbst zusammenschließt. — So ist das Leben wesentlich Lebendiges und nach seiner Unmittelbarkeit Dieses Einzelne Lebendige. Die Endlichkeit hat in dieser Sphäre die Bestimmung, daß um der Unmittelbarkeit der Idee willen Seele und Leib trennbar sind; dieß macht die Sterblichkeit des Lebendigen aus. Aber nur in sofern es todt ist, sind jene zwei Seiten der Idee verschiedene Bestandstücke.

Zusatz. Die einzelnen Glieder des Leibes sind das, was sie sind, nur durch ihre Einheit und in Beziehung auf dieselbe. So ist z. B. eine Hand, welche vom Leibe abgehauen wird, nur noch dem Namen nach eine Hand, aber nicht der Sache nach, wie schon Aristoteles bemerkt. — Vom Standpunkt des Verstandes aus pflegt das Leben als ein Geheimniß und überhaupt als unbegreiflich betrachtet zu werden. Der Verstand bekennt indeß hiermit nur seine Endlichkeit und Nichtigkeit. Das Leben ist in der That so wenig ein Unbegreifliches, daß wir an demselben vielmehr den Begriff selbst und näher die als Begriff existirende, unmittelbare Idee vor uns haben. Hiermit ist dann auch sogleich der Mangel des Lebens ausgesprochen. Dieser Mangel besteht darin, daß hier Begriff und Realität einander noch nicht wahrhaft entsprechen. Der Begriff des Lebens ist die Seele und dieser Begriff hat den Leib zu seiner Realität. Die Seele ist gleichsam ergossen in ihre Leiblichkeit und so ist dieselbe nur erst empfindend, aber noch nicht freies Für-sich-seyn. Der Proceß des Lebens besteht dann darin, die Unmittelbarkeit, in welcher dasselbe noch befangen ist, zu überwinden und dieser Proceß, welcher selbst wieder ein dreifacher ist, hat zu seinem Resultat die Idee in der Form des Urtheils, d. h. die Idee als Erkennen.

§. 217.

Das Lebendige ist der Schluß, dessen Momente selbst Systeme und Schlüsse (§. 198. 201. 207.) in sich sind, welche aber thätige Schlüsse, Processe, und in der subjektiven Einheit des Lebendigen nur Ein Proceß sind. Das Lebendige ist so der Proceß seines Zusammenschließens mit sich selbst, das sich durch drei Processe verläuft.

§. 218.

1) Der erste ist der Proceß des Lebendigen innerhalb seiner, in welchem es sich an ihm selbst dirimirt, und sich seine Leiblichkeit zu seinem Objekte, seiner unorganischen Natur, macht. Diese als das relativ Aeußerliche tritt an ihr selbst in den Unterschied und Gegensatz ihrer Momente, die sich gegenseitig preis geben und eins das andre sich assimiliren und sich selbst producirend erhalten. Diese Thätigkeit der Glieder ist aber nur die Eine des Subjekts, in welche ihre Produktionen zurückgehen, so daß darin nur das Subjekt producirt wird, d. i. es sich nur reproducirt.

Zusatz. Der Proceß des Lebendigen innerhalb seiner selbst hat in der Natur die dreifache Form der Sensibilität, der Irritabilität und der Reproduktion. Als Sensibilität ist das Lebendige unmittelbar einfache Beziehung auf sich, die Seele, welche überall gegenwärtig ist, in ihrem Leibe, dessen Außereinander für sie keine Wahrheit hat. Als Irritabilität erscheint das Lebendige in sich selbst dirimirt und als Reproduktion ist dasselbe aus dem innern Unterschied seiner Glieder und Organe sich stets wiederherstellend. Das Lebendige ist nur als dieser sich fortwährend erneuernde Proceß innerhalb seiner selbst.

§. 219.

2) Das Urtheil des Begriffs geht als frei aber dazu fort, das Objektive als eine selbstständige Totalität aus sich zu entlassen, und die negative Beziehung des Lebendigen auf sich macht als unmittelbare Einzelnheit die Voraussetzung ei-

ner ihm gegenüberſtehenden unorganiſchen Natur. Indem dieß Negative ſeiner ebenſo ſehr Begriffsmoment des Lebendigen ſelbſt iſt, ſo iſt es in dieſem dem zugleich konkreten Allgemeinen als ein *Mangel*. Die Dialektik, wodurch das Objekt als *an ſich* Nichtiges ſich aufhebt, iſt die Thätigkeit des ſeiner ſelbſt gewiſſen Lebendigen, welches in *dieſem Proceß gegen* eine *unorganiſche Natur* hiemit *ſich ſelbſt erhält*, ſich *entwickelt* und *objektivirt*.

Zuſatz. Das Lebendige ſteht einer unorganiſchen Natur gegenüber, zu welcher es ſich als deſſen Macht verhält und die es ſich aſſimilirt. Das Reſultat dieſes Proceſſes iſt nicht wie beim chemiſchen Proceß ein neutrales Produkt, in welchem die Selbſtſtändigkeit der beiden Seiten, welche einander gegenüber geſtanden, aufgehoben iſt, ſondern das Lebendige erweiſt ſich als übergreifend über ſein Anderes, welches ſeiner Macht nicht zu widerſtehen vermag. Die unorganiſche Natur, welche von dem Lebendigen unterworfen wird, erleidet dieß um deswillen, weil ſie *an ſich* daſſelbe iſt, was das Leben *für ſich* iſt. Das Lebendige geht ſo im Andern nur mit ſich ſelbſt zuſammen. Wenn die Seele aus dem Leibe entflohen iſt, ſo beginnen die elementariſchen Mächte der Objektivität ihr Spiel. Dieſe Mächte ſind ſo zu ſagen fortwährend auf dem Sprunge, ihren Proceß im organiſchen Leibe zu beginnen und das Leben iſt der beſtändige Kampf dagegen.

§. 220.

3) Indem das lebendige Individuum, das in ſeinem erſten Proceß ſich als Subjekt und Begriff in ſich verhält, durch ſeinen zweiten ſeine äußerliche Objektivität ſich aſſimilirt und ſo die reelle Beſtimmtheit *in ſich ſetzt*, ſo iſt es nun *an ſich Gattung*, ſubſtantielle Allgemeinheit. Die Beſonderung derſelben iſt die Beziehung des Subjekts auf *ein anderes Subjekt* ſeiner Gattung, und das Urtheil iſt das Verhältniß der

Gattung zu dieſen ſo gegeneinander beſtimmten Individuen; — die Geſchlechtsdifferenz.

§. 221.

Der Proceß der Gattung bringt dieſe zum Für-ſich-ſeyn. Das Produkt deſſelben, weil das Leben noch die unmittelbare Idee iſt, zerfällt in die beiden Seiten, daß nach der einen das lebendige Individuum überhaupt, das zuerſt als unmittelbar vorausgeſetzt wurde, nun als ein Vermitteltes und Erzeugtes hervorgeht; daß nach der andern aber die lebendige Einzelnheit, die ſich um ihrer erſten Unmittelbarkeit willen negativ zur Allgemeinheit verhält, in dieſer als der Macht untergeht.

Zuſatz. Das Lebendige ſtirbt, weil es der Widerſpruch iſt, an ſich das Allgemeine, die Gattung zu ſeyn und doch unmittelbar nur als Einzelnes zu exiſtiren. Im Tode erweiſt ſich die Gattung als die Macht über das unmittelbar Einzelne. — Für das Thier iſt der Proceß der Gattung der höchſte Punkt ſeiner Lebendigkeit. Daſſelbe gelangt aber nicht dazu in ſeiner Gattung für ſich zu ſeyn, ſondern erliegt der Macht derſelben. Das unmittelbare Lebendige vermittelt ſich im Proceß der Gattung mit ſich ſelbſt und erhebt ſich ſo über ſeine Unmittelbarkeit, aber nur um immer wieder zu derſelben zurück zu ſinken. Das Leben verläuft ſich hiermit zunächſt nur in die ſchlechte Unendlichkeit des Progreſſes ins Unendliche. Was indeß dem Begriff nach durch den Proceß des Lebens zu Stande kömmt, das iſt die Aufhebung und Ueberwindung der Unmittelbarkeit, in welcher die Idee als Leben noch befangen iſt.

§. 222.

Die Idee des Lebens aber hat damit ſich nicht nur von irgend einem (beſondern) unmittelbaren Dieſen befreit, ſondern von dieſer erſten Unmittelbarkeit überhaupt; ſie kommt damit zu ſich, zu ihrer Wahrheit; ſie tritt hiemit als freie Gattung für ſich ſelbſt in die Exiſtenz. Der Tod der

nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit iſt das Hervorgehen des Geiſtes.

b. Das Erkennen.

§. 223.

Die Idee exiſtirt frei für ſich, in ſofern ſie die Allgemeinheit zum Element ihrer Exiſtenz hat, oder die Objektivität ſelbſt als der Begriff iſt, die Idee ſich zum Gegenſtande hat. Ihre zur Allgemeinheit beſtimmte Subjektivität iſt reines Unterſcheiden innerhalb ihrer, — Anſchauen, das ſich in dieſer identiſchen Allgemeinheit hält. Aber als beſtimmtes Unterſcheiden iſt ſie das fernere Urtheil, ſich als Totalität von ſich abzuſtoßen und zwar zunächſt ſich als äußerliches Univerſum vorauszuſetzen. Es ſind zwei Urtheile, die an ſich identiſch, aber noch nicht als identiſch geſetzt ſind.

§. 224.

Die Beziehung dieſer beiden Ideen, die an ſich oder als Leben identiſch ſind, iſt ſo die relative, was die Beſtimmung der Endlichkeit in dieſer Sphäre ausmacht. Sie iſt das Reflexionsverhältniß, indem die Unterſcheidung der Idee in ihr ſelbſt nur das erſte Urtheil, das Vorausſetzen noch nicht als ein Setzen, für die ſubjektive Idee daher die objektive, die vorgefundene unmittelbare Welt, oder die Idee als Leben in der Erſcheinung der einzelnen Exiſtenz iſt. Zugleich in Einem iſt, in ſofern dieß Urtheil reines Unterſcheiden innerhalb ihrer ſelbſt iſt (vorhg. §.), ſie für ſich ſie ſelbſt und ihre Andere, ſo iſt ſie die Gewißheit der an ſich ſeyenden Identität dieſer objektiven Welt mit ihr. — Die Vernunft kommt an die Welt, mit dem abſoluten Glauben die Identität ſetzen und ihre Gewißheit zur Wahrheit erheben zu können, und mit dem Triebe, den für ſie an ſich nichtigen Gegenſatz auch als nichtig zu ſetzen.

§. 225.

Dieser Proceß ist im Allgemeinen das Erkennen. An sich wird in ihm in Einer Thätigkeit der Gegensatz, die Einseitigkeit der Subjektivität mit der Einseitigkeit der Objektivität, aufgehoben. Aber dieß Aufheben geschieht zunächst nur an sich; der Proceß als solcher ist daher unmittelbar selbst mit der Endlichkeit dieser Sphäre behaftet und zerfällt in die gedoppelte als verschieden gesetzte Bewegung des Triebs, — die Einseitigkeit der Subjektivität der Idee aufzuheben vermittelst der Aufnahme der seyenden Welt, in sich, in das subjektive Vorstellen und Denken, und die abstrakte Gewißheit seiner selbst mit dieser so als wahrhaft geltenden Objektivität als Inhalt zu erfüllen, — und umgekehrt die Einseitigkeit der objektiven Welt, die hiemit hier im Gegentheil nur als ein Schein, eine Sammlung von Zufälligkeiten und an sich nichtigen Gestalten, gilt, aufzuheben, sie durch das Innere des Subjektiven, das hier als das wahrhaft seyende Objektive gilt, zu bestimmen und ihr dieses einzubilden. Jenes ist der Trieb des Wissens nach Wahrheit, Erkennen als solches, — die theoretische, — dieses der Trieb des Guten zur Vollbringung desselben, — das Wollen, die praktische Thätigkeit der Idee.

α) Das Erkennen.

§. 226.

Die allgemeine Endlichkeit des Erkennens, die in dem einen Urtheil, der Voraussetzung des Gegensatzes (§. 224.) liegt, gegen welche sein Thun selbst der eingelegte Widerspruch ist, bestimmt sich näher an seiner eignen Idee dazu, daß deren Momente die Form der Verschiedenheit von einander erhalten, und, indem sie zwar vollständig sind, in das Verhältniß der Reflexion, nicht des Begriffs zu einander zu stehen kommen. Die Assimilation des Stoffes als eines Gegebenen erscheint daher als die Aufnahme desselben in die ihm zugleich äußer-

lich bleibenden Begriffsbeſtimmungen, welche ebenſo in der Verſchiedenheit gegen einander auftreten. Es iſt die als Verſtand thätige Vernunft. Die Wahrheit, zu der dieß Erkennen kommt, iſt daher gleichfalls nur die endliche; die unendliche des Begriffs iſt als ein nur an ſich ſeyendes Ziel, ein Jenſeits für daſſelbe fixirt. Es ſteht aber in ſeinem äußerlichen Thun unter der Leitung des Begriffs, und deſſen Beſtimmungen machen den innern Faden des Fortgangs aus.

Zuſatz. Die Endlichkeit des Erkennens liegt in der Vorausſetzung einer vorgefundenen Welt und das erkennende Subjekt erſcheint hierbei als eine tabula rasa. Man hat dieſe Vorſtellung dem Ariſtoteles zugeſchrieben, obſchon Niemand von dieſer äußerlichen Auffaſſung des Erkennens entfernter iſt als gerade Ariſtoteles. Dieß Erkennen weiß ſich noch nicht als die Thätigkeit des Begriffs, welche es nur an ſich iſt, aber nicht für ſich. Sein Verhalten erſcheint ihm ſelbſt als ein paſſives, in der That iſt daſſelbe jedoch aktiv.

§. 227.

Das endliche Erkennen hat, indem es das Unterſchiedene als ein vorgefundenes ihm gegenüberſtehendes Seyendes, — die mannigfaltigen Thatſachen der äußern Natur oder des Bewußtſeyns, vorausſetzt, 1) zunächſt für die Form ſeiner Thätigkeit die formelle Identität oder die Abſtraktion der Allgemeinheit. Dieſe Thätigkeit beſteht daher darin, das gegebene Konkrete aufzulöſen, deſſen Unterſchiede zu vereinzeln und ihnen die Form abſtrakter Allgemeinheit zu geben; oder das Konkrete als Grund zu laſſen und durch Abſtraktion von den unweſentlichen ſcheinenden Beſonderheiten ein konkretes Allgemeines, die Gattung oder die Kraft und das Geſetz, herauszuheben; analytiſche Methode.

Zuſatz. Man pflegt von analytiſcher und ſynthetiſcher Methode ſo zu ſprechen, als ob es bloß Sache unſeres Beliebens ſey, die eine oder die andere zu befolgen. Dieß iſt

jedoch keineswegs der Fall, sondern es ist die Form der zu erkennenden Gegenstände selbst, von welcher es abhängt, welche der genannten beiden, aus dem Begriff des endlichen Erkennens sich ergebenden Methoden, zur Anwendung zu bringen ist. Das Erkennen ist zunächst analytisch; das Objekt hat für dasselbe die Gestalt der Vereinzelung und die Thätigkeit des analytischen Erkennens ist darauf gerichtet, das demselben vorliegende Einzelne auf ein Allgemeines zurück zu führen. Das Denken hat hier nur die Bedeutung der Abstraktion oder der formellen Identität. Dieß ist der Standpunkt, auf welchem Locke und alle Empiriker stehen. Viele sagen, weiter könne das Erkennen überhaupt nichts thun, als die gegebenen konkreten Gegenstände in ihre abstrakten Elemente zu zerlegen und diese dann in ihrer Isolirung betrachten. Es erhellt indeß sogleich, daß dieß ein Verkehren der Dinge ist und daß das Erkennen, welches die Dinge nehmen will, wie sie sind, hierbei mit sich selbst in Widerspruch geräth. So z. B. bringt der Chemiker ein Stück Fleisch auf seine Retorte, martert dasselbe auf vielfache Weise und sagt dann, er habe gefunden, daß dasselbe aus Stickstoff, Kohlenstoff, Wasserstoff u. s. w. bestehe. Diese abstrakten Stoffe sind dann aber kein Fleisch mehr. Eben so verhält es sich, wenn der empirische Psycholog eine Handlung in die verschiedenen Seiten, die dieselbe der Betrachtung darbietet, zerlegt und diese dann in ihrer Trennung festhält. Der analytisch behandelte Gegenstand wird hierbei gleichsam als eine Zwiebel betrachtet, der man eine Haut nach der andern abzieht.

§. 228.

Diese Allgemeinheit ist 2) auch eine bestimmte; die Thätigkeit geht hier an den Momenten des Begriffes fort, der im endlichen Erkennen nicht in seiner Unendlichkeit, der verständige bestimmte Begriff ist. Die Aufnahme des Gegenstandes in die Formen desselben ist die synthetische Methode.

Zusatz. Die Bewegung der synthetischen Methode ist das Umgekehrte der analytischen Methode. Während diese vom Einzelnen ausgehend zum Allgemeinen fortschreitet, so bildet dagegen bei jener das Allgemeine (als Definition) den Ausgangspunkt, von welchem durch die Besonderung (in der Eintheilung) zum Einzelnen (dem Theorem) fortgeschritten wird. Die synthetische Methode erweist sich hiermit als die Entwickelung der Momente des Begriffs am Gegenstande.

§. 229.

a) Der Gegenstand von dem Erkennen zunächst in die Form des bestimmten Begriffes überhaupt gebracht, so daß hiemit dessen Gattung und dessen allgemeine Bestimmtheit gesetzt wird, ist die Definition. Ihr Material und Begründung wird durch die analytische Methode (§. 227.) herbeigeschafft. Die Bestimmtheit soll jedoch nur ein Merkmal, d. i. zum Behufe des dem Gegenstande äußerlichen, nur subjektiven Erkennens seyn.

Zusatz. Die Definition enthält selbst die drei Momente des Begriffs: das Allgemeine, als die nächste Gattung (genus proximum), das Besondere, als die Bestimmtheit der Gattung (qualitas specifica) und das Einzelne, als den definirten Gegenstand selbst. — Bei der Definition entsteht zunächst die Frage, wo dieselbe herkömmt und diese Frage ist überhaupt dahin zu beantworten, daß die Definitionen auf analytischem Wege entstehen. Damit ist dann aber auch sogleich die Veranlassung zum Streit über die Richtigkeit der aufgestellten Definition gegeben, denn es kömmt dabei darauf an, von welchen Wahrnehmungen man ausgegangen ist und was für Gesichtspunkte man dabei vor Augen gehabt hat. Je reicher der zu definirende Gegenstand ist, d. h. je mehr verschiedene Seiten er der Betrachtung darbietet, um so verschiedener pflegen dann auch die davon aufgestellten Definitionen auszufallen. So giebt es z. B. eine ganze Menge von Definitionen vom Leben, vom Staat u. s. w.

Die Geometrie hat dagegen gut Definitionen machen, da ihr Gegenstand, der Raum, ein so abstrakter ist. — Weiter ist nun überhaupt in Ansehung des Inhalts der definirten Gegenstände keine Nothwendigkeit vorhanden. Man hat es sich so gefallen zu lassen, daß es einen Raum, daß es Pflanzen, Thiere u. s. w. giebt und es ist nicht Sache der Geometrie, der Botanik u. s. w. die Nothwendigkeit der genannten Gegenstände aufzuzeigen. Für die Philosophie eignet sich schon um dieses Umstandes willen die synthetische Methode so wenig, wie die analytische; denn die Philosophie hat sich vor allen Dingen über die Nothwendigkeit ihrer Gegenstände zu rechtfertigen. Gleichwohl hat man auch in der Philosophie mehrfältig versucht, sich der synthetischen Methode zu bedienen. So beginnt namentlich Spinoza mit Definitionen und sagt z. B.: die Substanz ist die causa sui. In seinen Definitionen ist das Spekulativste niedergelegt, aber in der Form von Versicherungen. Dasselbe gilt dann auch von Schelling.

§. 230.

β) Die Angabe des zweiten Begriffsmoments, der Bestimmtheit des Allgemeinen als Besonderung, ist die Eintheilung nach irgend einer äußerlichen Rücksicht.

Zusatz. Von der Eintheilung wird gefordert, daß dieselbe vollständig sey, und dazu gehört ein Princip oder Eintheilungsgrund, welcher so beschaffen ist, daß die darauf begründete Eintheilung den ganzen Umfang des durch die Definition im Allgemeinen bezeichneten Gebiets umfaßt. Näher ist es dann bei der Eintheilung darum zu thun, daß das Princip derselben aus der Natur des einzutheilenden Gegenstandes selbst entnommen und die Eintheilung somit natürlich und nicht bloß künstlich, d. h. willkürlich gemacht sey. So werden z. B. in der Zoologie, bei der Eintheilung der Säugethiere, vornehmlich die Zähne und die Klauen als Eintheilungsgrund gebraucht und dieß ist in sofern sinnig, als die

Säugethiere ſelbſt ſich durch dieſe Theile ihres Körpers von einander unterſcheiden und der allgemeine Typus der verſchiedenen Klaſſen derſelben darauf zurückzuführen iſt. — Ueberhaupt iſt die wahrhafte Eintheilung als durch den Begriff beſtimmt zu betrachten. Dieſelbe iſt in ſofern zunächſt dreitheilig; indem dann aber die Beſonderheit ſich als ein Gedoppeltes darſtellt, ſo ſchreitet damit die Eintheilung auch zur Viertheiligkeit fort. In der Sphäre des Geiſtes herrſcht das Trichotomiſche vor und es gehört zu den Verdienſten Kant's, auf dieſen Umſtand aufmerkſam gemacht zu haben.

§. 231.

γ) In der konkreten Einzelnheit, ſo daß die in der Definition einfache Beſtimmtheit als ein Verhältniß aufgefaßt iſt, iſt der Gegenſtand eine ſynthetiſche Beziehung unterſchiedener Beſtimmungen; — ein Theorem. Die Identität derſelben, weil ſie verſchiedene ſind, iſt eine vermittelte. Das Herbeibringen des Materials, welches die Mittelglieder ausmacht, iſt die Konſtruktion, und die Vermittlung ſelbſt, woraus die Nothwendigkeit jener Beziehung für das Erkennen hervorgeht, der Beweis.

Nach gewöhnlichen Angaben von dem Unterſchiede der ſynthetiſchen und analytiſchen Methode erſcheint es im Ganzen als beliebig, welche man gebrauchen wolle. Wenn das Konkrete, das nach der ſynthetiſchen Methode als Reſultat dargeſtellt iſt, vorausgeſetzt wird, ſo laſſen ſich aus demſelben die abſtrakten Beſtimmungen als Folgen heraus analyſiren, welche die Vorausſetzungen und das Material für den Beweis ausmachten. Die algebraiſchen Definitionen der krummen Linien ſind Theoreme in dem geometriſchen Gange; ſo würde etwa auch der pythagoräiſche Lehrſatz, als Definition des rechtwinklichten Dreiecks angenommen, die in der Geometrie zu ſeinem Behuf früher erwieſenen Lehrſätze durch Analyſe ergeben. Die Beliebigkeit der

Wahl beruht darauf, daß die eine wie die andere Methode von einem äußerlich Vorausgesetzten ausgeht. Der Natur des Begriffes nach ist das Analysiren das Erste, indem es den gegebenen empirisch-konkreten Stoff vorerst in die Form allgemeiner Abstraktionen zu erheben hat, welche dann erst als Definitionen in der synthetischen Methode vorangestellt werden können.

Daß diese Methoden, so wesentlich und von so glänzendem Erfolge in ihrem eigenthümlichen Felde, für das philosophische Erkennen unbrauchbar sind, erhellt von selbst, da sie Voraussetzungen haben und das Erkennen sich darin als Verstand und als Fortgehen an formeller Identität verhält. Bei Spinoza, der die geometrische Methode vornehmlich und zwar für spekulative Begriffe gebrauchte, macht sich der Formalismus derselben sogleich auffallend. Die wolfische Philosophie, welche sie zum weitesten Pedantismus ausgebildet, ist auch ihrem Inhalte nach Verstandes-Metaphysik. — An die Stelle des Mißbrauchs, der mit dem Formalismus dieser Methoden in der Philosophie und in den Wissenschaften getrieben worden, ist in neuern Zeiten der Mißbrauch mit der sogenannten Konstruktion getreten. Durch Kant war die Vorstellung im Umlauf gebracht worden, daß die Mathematik ihre Begriffe konstruire; dieß sagte nichts anders, als daß sie es mit keinen Begriffen, sondern mit abstrakten Bestimmungen sinnlicher Anschauungen zu thun hat. So ist denn die Angabe sinnlicher aus der Wahrnehmung aufgegriffener Bestimmungen mit Umgehung des Begriffs, und der fernere Formalismus, philosophische und wissenschaftliche Gegenstände nach einem vorausgesetzten Schema tabellarisch, übrigens nach Willkür und Gutdünken, zu klassificiren, — eine Konstruktion der Begriffe genannt worden. Es liegt dabei wohl eine dunkle Vorstellung der Idee, der Einheit des Begriffes und der Objektivität, so

wie daß die Idee konkret ſey, im Hintergrunde. Aber jenes Spiel des ſogenannten Konſtruirens iſt weit entfernt, dieſe Einheit darzuſtellen, die nur der Begriff als ſolcher iſt, und ebenſo wenig iſt das Sinnlich-Konkrete der Anſchauung ein Konkretes der Vernunft und der Idee.

Weil es übrigens die Geometrie mit der ſinnlichen, aber abſtrakten Anſchauung des Raumes zu thun hat, ſo kann ſie ungehindert einfache Verſtandesbeſtimmungen in ihm fixiren; ſie hat deswegen allein die ſynthetiſche Methode des endlichen Erkennens in ihrer Vollkommenheit. Sie ſtößt jedoch in ihrem Gange, was ſehr bemerkenswerth iſt, zuletzt auf Inkommenſurabilitäten und Irrationalitäten, wo ſie, wenn ſie im Beſtimmen weiter gehen will, über das verſtändige Princip hinausgetrieben wird. Auch hier tritt wie ſonſt häufig an der Terminologie die Verkehrung ein, daß was rational genannt wird, das Verſtändige, was aber irrational, vielmehr ein Beginn und Spur der Vernünftigkeit iſt. Andere Wiſſenſchaften, wenn ſie, was ihnen nothwendig und oft, da ſie ſich nicht in dem Einfachen des Raumes oder der Zahl befinden, geſchieht, an die Gränze ihres verſtändigen Fortgehens kommen, helfen ſich auf leichte Weiſe. Sie brechen die Konſequenz deſſelben ab, und nehmen, was ſie brauchen, oft das Gegentheil des Vorhergehenden, von Außen, aus der Vorſtellung, Meinung, Wahrnehmung oder woher es ſonſt ſey, auf. Die Bewußtloſigkeit dieſes endlichen Erkennens über die Natur ſeiner Methode und deren Verhältniß zum Inhalt läßt es weder erkennen, daß es in ſeinem Fortgehen durch Definitionen, Eintheilungen u. ſ. f. von der Nothwendigkeit der Begriffsbeſtimmungen fortgeleitet wird, noch wo es an ſeiner Gränze iſt, noch, wenn es dieſelbe überſchritten hat, daß es ſich in einem Felde befindet, wo die Verſtandesbeſtimmungen nicht mehr gelten, die es jedoch roher Weiſe noch darin gebraucht.

§. 232.

Die Nothwendigkeit, welche das endliche Erkennen im Beweiſe hervorbringt, iſt zunächſt eine äußerliche nur für die ſubjektive Einſicht beſtimmte. Aber in der Nothwendigkeit als ſolcher hat es ſelbſt ſeine Vorausſetzung und den Ausgangspunkt, das Vorfinden und Gegebenſeyn ſeines Inhalts, verlaſſen. Die Nothwendigkeit als ſolche iſt an ſich der ſich auf ſich beziehende Begriff. Die ſubjektive Idee iſt ſo an ſich zu dem an und für ſich Beſtimmten, Nicht-gegebenen, und daher demſelben als dem Subjekte Immanenten gekommen und geht in die Idee des Wollens über.

Zuſatz. Die Nothwendigkeit, zu welcher das Erkennen durch den Beweis gelangt, iſt das Gegentheil von dem, was für daſſelbe den Ausgangspunkt bildet. In ſeinem Ausgangspunkt hatte das Erkennen einen gegebenen und zufälligen Inhalt; nunmehr aber, am Schluß ſeiner Bewegung, weiß es den Inhalt als einen nothwendigen und dieſe Nothwendigkeit iſt durch die ſubjektive Thätigkeit vermittelt. Ebenſo war zunächſt die Subjektivität ganz abſtrakt, eine bloße tabula rasa, wohingegen dieſelbe ſich nunmehr als beſtimmend erweiſt. Hierin aber liegt der Uebergang von der Idee des Erkennens zur Idee des Wollens. Dieſer Uebergang beſteht dann näher darin, daß das Allgemeine in ſeiner Wahrheit als Subjektivität, als ſich bewegender, thätiger und Beſtimmungen ſetzender Begriff aufzufaſſen iſt.

b. Das Wollen.

§. 233.

Die ſubjektive Idee als das an und für ſich Beſtimmte und ſich ſelbſt gleicher einfacher Inhalt iſt das Gute. Ihr Trieb ſich zu realiſiren hat das umgekehrte Verhältniß gegen die Idee des Wahren, und geht darauf vielmehr die vorgefundene Welt nach ſeinem Zwecke zu beſtimmen. — Dieſes Wollen hat einerſeits die Gewißheit der Richtigkeit des

vorausgeſetzten Objekts, andererſeits aber ſetzt es als Endliches zugleich den Zweck des Guten als nur ſubjektive Idee und die Selbſtſtändigkeit des Objekts voraus.

§. 234.

Die Endlichkeit dieſer Thätigkeit iſt daher der Widerſpruch, daß in den ſelbſt widerſprechenden Beſtimmungen der objektiven Welt der Zweck des Guten ebenſo ausgeführt wird, als auch nicht, daß er als ein unweſentlicher ſo ſehr als ein weſentlicher, als ein wirklicher und zugleich als nur möglicher geſetzt iſt. Dieſer Widerſpruch ſtellt ſich als der unendliche Progreß der Verwirklichung des Guten vor, das darin nur als ein Sollen fixirt iſt. Formell iſt aber das Verſchwinden dieſes Widerſpruches darin, daß die Thätigkeit die Subjektivität des Zweckes und damit die Objektivität, den Gegenſatz, durch den beide endlich ſind, und nicht nur die Einſeitigkeit dieſer Subjektivität, ſondern ſie im Allgemeinen aufhebt; eine andere ſolche Subjektivität, d. i. ein neues Erzeugen des Gegenſatzes, iſt von der, die eine vorige ſeyn ſollte, nicht unterſchieden. Dieſe Rückkehr in ſich iſt zugleich die Erinnerung des Inhalts in ſich, welcher das Gute und die an ſich ſeyende Identität beider Seiten iſt, — die Erinnerung an die Vorausſetzung des theoretiſchen Verhaltens (§. 224.), daß das Objekt das an ihm Subſtantielle und Wahre ſey.

Zuſatz. Während es der Intelligenz nur darum zu thun iſt, die Welt ſo zu nehmen, wie ſie iſt, ſo geht dagegen der Wille darauf aus, die Welt erſt zu dem zu machen, was ſie ſeyn ſoll. Das Unmittelbare, das Vorgefundene gilt dem Willen nicht als ein feſtes Seyn, ſondern nur als ein Schein, als ein an ſich Nichtiges. Es kommen hier die Widerſprüche vor, in denen man ſich auf dem Standpunkt der Moralität herumtreibt. Es iſt dieß überhaupt in praktiſcher Beziehung der Standpunkt der kantiſchen und auch noch der fichteſchen Philoſophie. Das Gute ſoll realiſirt werden, man hat daran

zu arbeiten, daſſelbe hervorzubringen und der Wille iſt nur das ſich bethätigende Gute. Wäre dann aber die Welt, ſo wie ſie ſeyn ſoll, ſo fiele damit die Thätigkeit des Willens hinweg. Der Wille fordert alſo ſelbſt, daß ſein Zweck auch nicht realiſirt werde. Die Endlichkeit des Willens iſt damit richtig ausgeſprochen. Bei dieſer Endlichkeit iſt dann aber nicht ſtehen zu bleiben und der Proceß des Willens ſelbſt iſt es, wodurch dieſelbe und der in ihr enthaltene Widerſpruch aufgehoben wird. Die Verſöhnung beſteht darin, daß der Wille in ſeinem Reſultat zur Vorausſetzung des Erkennens zurückkehrt, ſomit in der Einheit der theoretiſchen und praktiſchen Idee. Der Wille weiß den Zweck als das Seinige und die Intelligenz faßt die Welt als den wirklichen Begriff auf. Dieß iſt die wahrhafte Stellung des vernünftigen Erkennens. Das Nichtige und Verſchwindende macht nur die Oberfläche, nicht das wahrhafte Weſen der Welt aus. Dieſes iſt der an und für ſich ſeyende Begriff und die Welt iſt ſo ſelbſt die Idee. Das unbefriedigte Streben verſchwindet, wenn wir erkennen, daß der Endzweck der Welt ebenſo vollbracht iſt, als es ſich ewig vollbringt. Dieß iſt überhaupt die Stellung des Mannes, während die Jugend meint, die Welt liege ſchlechthin im Argen und es müſſe aus derſelben erſt ein ganz Anderes gemacht werden. Das religiöſe Bewußtſeyn betrachtet dagegen die Welt als durch die göttliche Vorſehung regiert, und ſomit als dem entſprechend, was ſie ſeyn *ſoll*. Dieſe Uebereinſtimmung von Seyn und Sollen iſt indeß nicht eine erſtarrte und proceßloſe; denn das Gute, der Endzweck der Welt, *iſt* nur, indem es ſich ſtets hervorbringt, und zwiſchen der geiſtigen und natürlichen Welt beſteht dann noch der Unterſchied, daß während dieſe nur beſtändig in ſich ſelbſt zurückkehrt, in jener allerdings auch ein Fortſchreiten ſtatt findet.

§. 235.

Die *Wahrheit* des Guten iſt damit *geſetzt*, als die Einheit der theoretiſchen und praktiſchen Idee, daß das Gute

an und für sich erreicht, — die objektive Welt so an und für sich die Idee ist, wie sie zugleich ewig als Zweck sich setzt und durch Thätigkeit ihre Wirklichkeit hervorbringt. — Dieses aus der Differenz und Endlichkeit des Erkennens zu sich zurückgekommene und durch die Thätigkeit des Begriffs mit ihm identisch gewordene Leben ist die spekulative oder absolute Idee.

c. Die absolute Idee.

§. 236.

Die Idee als Einheit der subjektiven und der objektiven Idee ist der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, dem das Objekt sie ist; — ein Objekt, in welches alle Bestimmungen zusammengegangen sind. Diese Einheit ist hiemit die absolute und alle Wahrheit, die sich selbst denkende Idee, und zwar hier als denkende, als logische Idee.

Zusatz. Die absolute Idee ist zunächst die Einheit der theoretischen und der praktischen Idee und damit zugleich die Einheit der Idee des Lebens und der Idee des Erkennens. Im Erkennen hatten wir die Idee in der Gestalt der Differenz und der Proceß des Erkennens hat sich uns als die Ueberwindung dieser Differenz und als die Wiederherstellung jener Einheit ergeben, welche als solche, und in ihrer Unmittelbarkeit, zunächst die Idee des Lebens ist. Der Mangel des Lebens besteht darin, nur erst die an sich seyende Idee zu seyn; dahingegen ist eben so einseitiger Weise das Erkennen die nur für sich seyende Idee. Die Einheit und Wahrheit dieser beiden ist die an und für sich seyende und hiermit absolute Idee. — Bisher haben wir die Idee in der Entwickelung durch ihre verschiedenen Stufen hindurch zu unserm Gegenstand gehabt; nunmehr aber ist die Idee sich selbst gegenständlich. Dieß ist die *νόησις νοήσεως*, welche schon Aristoteles als die höchste Form der Idee bezeichnet hat.

§. 237.

Für sich ist die absolute Idee, weil kein Uebergehen

noch Voraussetzen und überhaupt keine Bestimmtheit, welche nicht flüssig und durchsichtig wäre, in ihr ist, die reine Form des Begriffs, die ihren Inhalt als sich selbst anschaut. Sie ist sich Inhalt, in sofern sie das ideelle Unterscheiden ihrer selbst von sich, und das eine der Unterschiedenen die Identität mit sich ist, in der aber die Totalität der Form als das System der Inhaltsbestimmungen enthalten ist. Dieser Inhalt ist das System des Logischen. Als Form bleibt hier der Idee nichts als die Methode dieses Inhalts, — das bestimmte Wissen von der Währung ihrer Momente.

Zusatz. Wenn von der absoluten Idee gesprochen wird, so kann man meinen, hier werde erst das Rechte kommen, hier müsse sich Alles ergeben. Gehaltlos deklamiren kann man allerdings über die absolute Idee, in das Weite und Breite; der wahre Inhalt ist indeß kein anderer als das ganze System, dessen Entwickelung wir bisher betrachtet haben. Es kann hiernach auch gesagt werden, die absolute Idee sey das Allgemeine, aber das Allgemeine nicht bloß als abstrakte Form, welchem der besondere Inhalt als ein Anderes gegenübersteht, sondern als die absolute Form, in welche alle Bestimmungen, die ganze Fülle des durch dieselbe gesetzten Inhalts, zurück gegangen ist. Die absolute Idee ist in dieser Hinsicht dem Greis zu vergleichen, der dieselben Religionssätze ausspricht als das Kind, für welchen dieselben aber die Bedeutung seines ganzen Lebens haben. Wenn auch das Kind den religiösen Inhalt versteht, so gilt ihm derselbe doch nur als ein Solches, außerhalb dessen noch das ganze Leben und die ganze Welt liegt. — Ebenso verhält es sich dann auch mit dem menschlichen Leben überhaupt und den Begebenheiten, die den Inhalt desselben ausmachen. Alle Arbeit ist nur auf das Ziel gerichtet und wenn dieß erreicht ist, so ist man verwundert, nichts Anderes zu finden, als eben dieß, was man wollte. Das Interesse liegt in der ganzen Bewegung. Wenn der Mensch sein Leben verfolgt, dann kann ihm das Ende

als ſehr beſchränkt erſcheinen, aber der ganze decursus vitae iſt es, welcher darin zuſammengenommen iſt. — So iſt denn auch der Inhalt der abſoluten Idee die ganze Ausbreitung, die wir bisher vor uns hatten. Das Letzte iſt die Einſicht, daß die ganze Entfaltung den Inhalt und das Intereſſe ausmacht. — Weiter iſt dieß die philoſophiſche Anſicht, daß Alles, was für ſich genommen, als ein Beſchränktes erſcheint, dadurch ſeinen Werth erhält, daß es dem Ganzen angehört und Moment der Idee iſt. So iſt es, daß wir den Inhalt gehabt haben, und was wir noch haben, das iſt das Wiſſen, daß der Inhalt die lebendige Entwickelung der Idee iſt und dieſer einfache Rückblick iſt in der Form enthalten. Eine jede der bisher betrachteten Stufen iſt ein Bild des Abſoluten, aber zunächſt in beſchränkter Weiſe und ſo treibt ſie ſich fort zum Ganzen, deſſen Entfaltung dasjenige iſt, was wir als Methode bezeichneten.

§. 238.

Die Momente der ſpekulativen Methode ſind a. der Anfang, der das Seyn oder Unmittelbare iſt; für ſich aus dem einfachen Grunde, weil er der Anfang iſt. Von der ſpekulativen Idee aus aber iſt es ihr Selbſtbeſtimmen, welches als die abſolute Negativität oder Bewegung des Begriffs urtheilt und ſich als das Negative ſeiner ſelbſt ſetzt. Das Seyn, das für den Anfang als ſolchen als abſtrakte Affirmation erſcheint, iſt ſo vielmehr die Negation, Geſetztſeyn, Vermitteltſeyn überhaupt und Vorausgeſetztſeyn. Aber als die Negation des Begriffs, der in ſeinem Andersſeyn ſchlechthin identiſch mit ſich und die Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt, iſt es der noch nicht als Begriff geſetzte Begriff, oder der Begriff an ſich. — Dieß Seyn iſt darum als der noch unbeſtimmte, d. i. nur an ſich oder unmittelbar beſtimmte Begriff, ebenſo ſehr das Allgemeine.

Der Anfang wird im Sinne unmittelbaren Seyns aus der Anſchauung und Wahrnehmung genommen, — der An-

fang der analytischen Methode des endlichen Erkennens; im Sinn der Allgemeinheit ist er der Anfang der synthetischen Methode desselben. Da aber das Logische unmittelbar ebenso Allgemeines als Seyendes, ebenso von dem Begriffe sich vorausgesetztes, als unmittelbar er selbst ist, so ist sein Anfang eben so synthetischer als analytischer Anfang.

Zusatz. Die philosophische Methode ist sowohl analytisch als auch synthetisch, jedoch nicht in dem Sinn eines bloßen Nebeneinander oder einer bloßen Abwechselung dieser beiden Methoden des endlichen Erkennens, sondern vielmehr so, daß sie dieselben als aufgehoben in sich enthält und demgemäß in einer jeden ihrer Bewegungen sich als analytisch und synthetisch zugleich verhält. Analytisch verfährt das philosophische Denken, in sofern dasselbe seinen Gegenstand, die Idee, nur aufnimmt, dieselbe gewähren läßt und der Bewegung und Entwickelung derselben gleichsam nur zusieht. Das Philosophiren ist in sofern ganz passiv. Ebenso ist dann aber das philosophische Denken synthetisch, und erweist sich als die Thätigkeit des Begriffs selbst. Dazu aber gehört die Anstrengung, die eignen Einfälle und besondern Meinungen, welche sich immer hervorthun wollen, von sich abzuhalten.

§. 239.

b. Der Fortgang ist das gesetzte Urtheil der Idee. Das unmittelbare Allgemeine ist als der Begriff an sich die Dialektik, an ihm selbst seine Unmittelbarkeit und Allgemeinheit zu einem Momente herabzusetzen. Es ist damit das Negative des Anfangs oder das Erste in seiner Bestimmtheit gesetzt; es ist für eines, die Beziehung Unterschiedener, — Moment der Reflexion.

Dieser Fortgang ist eben sowohl analytisch, indem durch die immanente Dialektik nur das gesetzt wird, was im unmittelbaren Begriffe enthalten ist; — als synthetisch,

weil in diesem Begriffe dieser Unterschied noch nicht war gesetzt.

Zusatz. Im Fortgang der Idee erweist der Anfang sich als das, was er an sich ist, nämlich als das Gesetzte und Vermittelte und nicht als das Seyende und Unmittelbare. Nur für das selbst unmittelbare Bewußtseyn ist die Natur das Anfängliche und Unmittelbare und der Geist das durch dieselbe Vermittelte. In der That aber ist die Natur das durch den Geist Gesetzte und der Geist selbst ist es, der sich die Natur zu seiner Voraussetzung macht.

§. 240.

Die abstrakte Form des Fortgangs ist im Seyn ein Anderes und Uebergehen in ein Anderes, im Wesen Scheinen in dem Entgegengesetzten, im Begriffe die Unterschiedenheit des Einzelnen von der Allgemeinheit, welche sich als solche in das von ihr Unterschiedene kontinuirt und als Identität mit ihm ist.

§. 241.

In der zweiten Sphäre ist der zuerst an sich seyende Begriff zum Scheinen gekommen, und ist so an sich schon die Idee. — Die Entwicklung dieser Sphäre wird Rückgang in die erste, wie die der ersten ein Uebergang in die zweite ist; nur durch diese gedoppelte Bewegung erhält der Unterschied sein Recht, indem jedes der beiden Unterschiednen sich an ihm selbst betrachtet zur Totalität vollendet, und darin sich zur Einheit mit dem andern bethätigt. Nur das Sich-Aufheben der Einseitigkeit beider an ihnen selbst läßt die Einheit nicht einseitig werden.

§. 242.

Die zweite Sphäre entwickelt die Beziehung der Unterschiednen zu dem, was sie zunächst ist, zum Widerspruche an ihr selbst, — im unendlichen Progreß, — der sich e. in das Ende auflöst, daß das Differente als das gesetzt wird, was

es im Begriffe ist. Es ist das Negative des Ersten, und als die Identität mit demselben die Negativität seiner selbst; hiemit die Einheit, in welcher diese beiden Ersten als ideelle und Momente, als aufgehobene d. i. zugleich als aufbewahrte sind. Der Begriff, so von seinem Ansichseyn vermittelst seiner Differenz und deren Aufheben sich mit sich selbst zusammenschließend, ist der realisirte Begriff, d. i. der Begriff das Gesetztseyn seiner Bestimmungen in seinem Fürsichseyn enthaltend, — die Idee, für welche zugleich als absolut Erstes (in der Methode) dieß Ende nur das Verschwinden des Scheins ist, als ob der Anfang ein unmittelbares und sie ein Resultat wäre; — das Erkennen, daß die Idee die Eine Totalität ist.

§. 243.

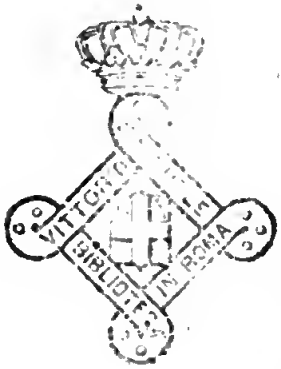
Die Methode ist auf diese Weise nicht äußerliche Form, sondern die Seele und der Begriff des Inhalts, von welchem sie nur unterschieden ist, in sofern die Momente des Begriffs auch an ihnen selbst in ihrer Bestimmtheit dazu kommen, als die Totalität des Begriffs zu erscheinen. Indem diese Bestimmtheit oder der Inhalt sich mit der Form zur Idee zurückführt, so stellt sich diese als systematische Totalität dar, welche nur Eine Idee ist, deren besondere Momente eben sowohl an sich dieselbe sind, als sie durch die Dialektik des Begriffs das einfache Fürsichseyn der Idee hervorbringen. — Die Wissenschaft schließt auf diese Weise damit, den Begriff ihrer selbst zu fassen, als der reinen Idee, für welche die Idee ist.

§. 244.

Die Idee, welche für sich ist, nach dieser ihrer Einheit mit sich betrachtet ist sie Anschauen, und die anschauende Idee Natur. Als Anschauen aber ist die Idee in einseitiger Bestimmung der Unmittelbarkeit oder Negation durch äußerliche Reflexion gesetzt. Die absolute Freiheit der Idee aber ist, daß sie nicht bloß ins Leben übergeht, noch als endliches Erkennen

dasselbe in sich scheinen läßt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschließt, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseyns, die unmittelbare Idee als ihren Wiederschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen.

Zusatz. Wir sind jetzt zum Begriff der Idee, mit welcher wir angefangen haben, zurückgekehrt. Zugleich ist diese Rückkehr zum Anfang ein Fortgang. Das, womit wir anfingen, war das Seyn, das abstrakte Seyn, und nunmehr haben wir die Idee als Seyn; diese seyende Idee aber ist die Natur.


VITTORIO EMANUELE BIBLIOTECA IN ROMA

Druckfehler.

S. 141 Z. 4 v. u. l. sie statt sich.
S. 226 Z. 11 v. u. l. Lande statt Leben.
S. 228 Z. 5 v. u. l. aber statt oder.
S. 284 Z. 5 v. u. l. nichts statt nicht.
S. 341 Z. 5 v. o. l. die statt der.

MAG 2003908